جيلز كيبل

التطرف الديني في مصر

الفرعون والنبي

ترجمة: أحمد خضر





مؤسسة دار الكتاب الحديث

الفرعون والنبي

بسم الله الرحمن الرحيم

الفرعون والنبي

التطرف الديني في مصر

تأليف: جيلز كيبل

ترجمة: أحمد خضر

الطبعة الأولى
١٩٨٨

مؤسسة دار الكتاب الحديث
بيروت ـ لبنان
ص ب: ١٤/٥٩٦٣
بالتعاون مع
مكتبة مدبولي القاهرة

الفصل الأول

من محنة إلى أخرى

١٩٥٤ ـ ١٩٦٦

- في البداية كانت المعتقلات .
- مؤامرة ١٩٦٥ .

في الثالث والعشرين من يوليو ١٩٥٢ اعتلى الرئيس جمال عبدالناصر ورفاقه السلطة في مصر. وفي ٩ ديسمبر ١٩٥٤، نفذ حكم الإعدام شنقاً في ستة من زعماء جماعة الإخوان المسلمين، بينما انهار آلاف آخرون من أعضاء الجماعة من جراء التعذيب داخل السجون. وطوال ربع القرن الذي انصرم منذ إنشاء الجماعة على يد حسن البنا عام ١٩٢٨، لم يتعرض أعضاؤها لمثل هذا القمع العنيف(*).

وبالرغم من هذا فإن الدولة التي أسسها الضباط الأحرار اختلفت تماماً عن النظام الملكي السابق. فقد سعى عبد الناصر لتعبئة المجتمع المدني من القاعدة إلى القمة، لتحرير مصر من الاستعمار ومن آثاره وتحويل البلاد إلى أمة عصرية ومستقلة. وتعبئة المجتمع كانت تعني أولاً وقبل كل شيء كفالة ألا ترتفع أية أصوات معارضة تناهض أهداف النظام. ومع ذلك، فعندما تم حل كل الأحزاب السياسية بقرار من السلطة في ١٦ يناير ١٩٥٣، استثنى القرار جماعة الإخوان المسلمين. وقد كان الإخوان بطبيعة الحال، من الناحية القانونية، مجرد جمعية وليس حزباً، إلا أن الأهم من ذلك أنهم كانوا يمثلون القوة الشعبية الأكثر تنظيماً في البلاد، وأن النظام لم

(*) هناك ثبت بأهم الأحداث الرئيسية في حياة الإخوان، وتاريخ كل منها، في الكرونولوجيا الملحقة بهذا الكتاب.

يكن في مقدوره، بعد ستة أشهر فقط من وجوده في السلطة، أن يغامر بمواجهة مباشرة مع الجماعة.

وكان الصراع مع ذلك محتوماً، حتى على الرغم من ترحيب الإخوان في البداية بحركة ٢٣ يوليو. فلم يكن لدى الضباط أدنى نية للسماح للإخوان بالتعبير عن المطالب الشعبية، تلك المطالب التي كان من المفترض أن تنحصر داخل قنوات الحزب الواحد الذي كانت مهمته حشد الجماهير خلف الحكومة. وبعد عدد من الأحداث، تم القضاء على أي رابطة كانت تربط الإخوان بالدولة، على أثر محاولة أحد أعضاء الإخوان اغتيال عبدالناصر، في ٢٦ أكتوبر ١٩٥٤، بينما كان الرئيس يلقي خطاباً في الاسكندرية، حيث سمعت البلاد كلها أصوات طلقات الرصاص في أجهزة الراديو.

وقد حملت الجماعة النظام مسؤولية المؤامرة وادعت أن هذا الهجوم كان من تدبير رجال البوليس. إلا أن أحداً لم يصدق ذلك، فأضرمت الجماهير الغاضبة النار في مركز الجماعة الرئيسي، وألقي القبض على قادتها، حيث تعرضوا لشتى صنوف التعذيب، وحرض عملاء الحكومة الجماهير ضد أعضاء الجماعة.

إذن فقد دمرت الدولة، بعد ٢٦ أكتوبر مباشرة، آخر تنظيم مستقل كان يقف كعقبة بينها وبين الجماهير. حيث انعقدت رغبة الضباط على أن يكون عملهم هذا حاسماً.

ورغم أن الدولة قد حسمت هذه المسألة، فقد لجأت، مع هذا، خلال ثلاثة عقود من حكمها على يد عبدالناصر والسادات، إلى الرصاص والمشانق لإسكات المجاهدين الإسلاميين في أربع مناسبات أخرى في أعوام ١٩٦٦، و١٩٧٤، و١٩٧٧، و١٩٨١. فتحطيم

جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٥٤، قد أخفق في القضاء على ذلك التيار الفكري الذي دشّنه حسن البنا وأتباعه.

وفي عزلة معتقلات النظام الناصري، طور الإخوان المسجونون استراتيجية لمحاربة تلك الحكومة التي لمسوا طابعها الشمولي سريعاً. فكتب المفكر الإسلامي، سيد قطب، وهو الذي أعدمه عبدالناصر عام ١٩٦٦، مؤلفاً في السجن أخضع فيه الدولة للتحليل على أساس المقولات القرآني، وقد تبنت هذا الكتاب جهات وفئات متباينة، تفتت على أساسها حركة الإسلاميين.

هذا وقد سعت الاتجاهات المختلفة في حركة الإسلاميين للتعبير عن المعارضة المدنية في المجتمع لهذه الدولة، فاللغة والمقولات التي تبناها سيد قطب سلبت لب قطاعات عريضة من المجتمع كانت لها معاناتها وإحباطاتها وحاجاتها اليومية، وحولت أفرادها إلى معارضين لحكومة ما بعد ١٩٥٢. ودراسة نقدية للجدل الدائر داخل حركة الإسلاميين قد تساعدنا على فهم الكيفية التي كانت تنظر بها قطاعات هامة من المجتمع للدولة.

• في البداية كانت المعتقلات

أعيد بناء فكر الإسلاميين بعد ١٩٥٤ من أجل صياغة العلاقة بين الجماعة والدولة، أساساً في المعتقلات، تلك المعتقلات التي أحس بوطأتها قطب ومريديه. ولهذا السبب يجب تقييم خبرة الاعتقال بشكل أساسي، قبل أن نتناول بالتحليل كتابات سيد قطب الرئيسية.

وقد وُضع معظم قادة الإخوان في سجن طرة، الواقع في أحد ضواحي جنوب القاهرة. حيث كانت ظروف الاعتقال جد مروعة. وأقام قطب، أثناء فترة اعتقاله، بصفة شبه مستمرة في مستشفى السجن، نظراً لمرضه بالسل. أما الإخوان فقد عاشوا، تلك الفترة، في رعب من لجوء النظام إلى «حل حاسم» للقضاء على مصدر الإزعاج الذي مثله الإخوان له. وفي أواخر عام ١٩٥٧، أقنعتهم تطورات مختلفة بأنهم على وشك التعرض لعملية تصفية جسدية، في حالة شكواهم من تفاصيل العمل اليومي (تكسير الصخور). فقاموا في الأول من يونيو بالامتناع عن الخروج للعمل الإجباري، وأغلقوا الزنازين على أنفسهم. وعلى أثر ذلك اقتحم جنود الجيش الزنازين حيث لقي واحد وعشرون من المعتقلين مصرعهم. وإدعت السلطات أنها قد قمعت تمرداً نظمه الإخوان داخل السجن.

وترك هؤلاء الشهداء الجدد بالإضافة إلى ضحايا مشانق ١٩٥٤، وحسن البنا نفسه، أول الشهداء، الذي اغتيل على يد بوليس الملك فاروق عام ١٩٤٩ ـ أثراً عميقاً في نفس الرجل الذي أخذ يكتب بلا هوادة من فراش مرضه، حيث روعت بربرية حراس السجن سيد قطب، روعته لاإنسانيتهم حينما تركوا الجرحى ينزفون حتى الموت. حتى أن كثيراً من الشهود أفادوا بأنه قد فقد بسبب هذا الحادث آخر أوهامه الباقية عن الطابع الإسلامي لنظام عبدالناصر.

وأيَّد سيد قطب في هذا أحد شباب الإخوان، الذي شاركه بسبب مرضه أيضاً، زنزانته في السجن. كان هذا الشاب هو محمد هواش، وقد أعدم مع معلمه عام ١٩٦٦. وطبقاً لرواية أحد مؤرخي الإسلاميين، وهو جابر رزق (٣٣)، فقد تجلى النبي يوسف

لهواش في المنام وقال له «قل لسيد قطب إني على يقين من أنه سوف يجد ما يبحث عنه». هذا مع ملاحظة أن الآيات ٣٥ ـ ٤١ من سورة يوسف، تصور سجن النبي يوسف بين إثنين من الفتية. وفي الآيات يقول يوسف لتابعيه المسجونين، أن كل ما عبده الناس من دون الله مجرد أسماء لا قيمة لها، وأما الحكم الحقيقي فلله وحده.

وأعتقد سيد قطب أن حراسَ المعتقل وزبانية التعذيب فيه قد نسوا الله. وكانوا، وفقاً لرأيه، يجهلون مبادىء العدالة التي أكدت عليها تعاليم القرآن، وبهذا خرجوا على الإسلام. أو بمعنى آخر، كفروا بالله. ومن ثم فإن الإخوان المسلمين المعتقلين كانوا وحدهم المسلمين الحقيقيين.

وبينما انشغل سيد قطب بإيجاد تفسير للأحداث التي وقعت في المعتقل لكي يصلها برؤيته للعالم، تلك الرؤية التي شرحها فيما بعد في كتابه «معالم في الطريق»، بدأ المتعاطفون مع الإخوان المسلمين خارج السجون في الاجتماع من جديد، حيث شكّل، خارج المعتقل، تنظيم غير رسمي لتقديم العون والمساعدة للأسر التي تعرض عائلها للسجن. وبالإضافة إلى طابعه الإنساني والخيري، وفّر هذا التجمع لأعضاء الجماعة امكانية استمرار اتصالهم بعضهم ببعض.

وفي منتصف ١٩٦٥ أُفرج عن أعضاء الجماعة الذين لم يقدموا للمحاكمة، وكان هؤلاء الأعضاء في حاجة ماسة إلى المساعدة. فتولت هذه المهمة الإنسانية السيدة زينب الغزالي، وأعالت السجناء المفرج عنهم. وقد تمكنت زعيمة السيدات المسلمات من خلال شبكة علاقاتها وسط المتعاطفين مع الإخوان من العمل كهمزة وصل لإعادة بناء التنظيم الذي كان قد تم حله شكلياً عام ١٩٥٤. وفي عام

١٩٥٧ وبينما كانت تؤدي فريضة الحج، التقت السيدة زينب الغزالي، بالعديد من المنفيين المصريين، وذلك بمباركة القادة السعوديين، الذين كانوا يعارضون نظام عبد الناصر آنذاك. وفي مكة تعرفت إلى عبد الفتاح إسماعيل، أحد قادة الإخوان، وقررا توحيد جهودهما المشتركة.

وبينما كانت السيدة زينب الغزالي تقوم بتنظيم سلسلة من الندوات في منزلها، بدأ عبد الفتاح إسماعيل ـ الذي اشتهر بأنه «الرجل الذي يؤدي صلواته الخمس في خمس محافظات مختلفة» ـ في التنقيب عن المتعاطفين مع الإخوان وتولى مهمة صقلهم، بطول البلاد وعرضها.

وكان النظام قد أُفرج عن حسن الهضيبي، الذي خلف البنا كمرشد عام للإخوان، لأسباب صحية عام ١٩٥٤ بسبب سنه المتقدمة. والهضيبي كان على علم بالجهود المبذولة لإعادة بناء التنظيم، ورغم أنه قد أبدى موافقته على هذا العمل، إلا أنه لم يساهم فيه بشكل مباشر.

ومع أن المجموعة التي كانت تلتقي في منزل السيدة زينب الغزالي التفت، كما هو مفترض، حول الدروس الدينية فقط، إلا أن هذا لم يكن حال العديد من الخلايا الأخرى التي نشأت بشكل مستقل في العديد من المحافظات. حيث ضمت هذه الخلايا إخوان سابقين، كانوا في الأغلب شبان هربوا من الملاحقات البوليسية السابقة: أي أنهم كانوا حديثي التجنيد، يفتقرون إلى التدريب الكافي[١٨].

وعقد أول اجتماع لهذه الخلايا المبعثرة في عام ١٩٥٧. وكان

الغرض منه إجراء مناقشة جماعية حول الأسباب التي أدت، إلى محنة ١٩٥٤. إلا أن عملية إعادة تشكيل التنظيم لم تتجسد في الواقع إلا مع بدايات ١٩٥٩، وهذا التنظيم الجديد لم يكتسب إلا في عام ١٩٦٢ تلك الملامح التي سيظل يحملها لثلاث سنوات أخرى، حتى تلم به المحنة الثانية التي أنزلها به النظام. وقد اطلعت العناصر النشيطة الجديدة التي كانت تحلم بالثأر من ما حدث للجماعة عام ١٩٥٤، بالإضافة إلى الآخرين الذين اهتموا بحضور الندوات التي كانت تقام في منزل السيدة زينب الغزالي، على آخر ما كتبه سيد قطب في سجنه ـ أو بعبارة أخرى ـ على المسودة الأولى لكتابه «معالم في الطريق». حيث أن السيدة زينب الغزالي كانت تزور بانتظام أختيّ سيد قطب، ومن خلال همزة الوصل هذه، كانت تصله تقارير منتظمة عن أنشطة «الندوة» ويرسل لهم في المقابل كتاباته الشخصية. وكانت الصفحات الأولى من الكتاب قد قوبلت بحماسة شديدة فور الإطلاع عليها عام ١٩٦٢. حتى أن الهضيبي نفسه (والذي أصبحت وجهة نظره معتدلة إلى حد كبير بعد عام ١٩٦٦) أكد أن الكتاب قد أثبت صحة الآمال التي علقها على سيد قطب، الذي جسد في هذه اللحظة «مستقبل الدعوة الإسلامية».

وكانت أكثر خلايا المجاهدين الشباب نشاطاً في الإسكندرية، ودمياط، والبحيرة والقاهرة. وقد شكل قادة هذه الجماعات هيئة إرشاد من أربعة أشخاص، وكانت هذه الهيئة تحتاج أكثر ما تحتاج إلى مفكر، إلى أيديولوجي. وعلى عكس ما توضحه هذه الخلفية جاء الإفراج عن سيد قطب في مايو ١٩٦٤(*). فانضم على الفور إلى

(*) كان قطب قد تم العفو عنه، رسمياً، «لأسباب صحية»، أثناء زيارة قام بها

أعضاء هيئة الإرشاد الأربعة. حيث أطلعوه على خططهم لقلب نظام الحكم بالقوة. وأخبروه أيضاً، وفقاً للاعترافات اللاحقة (التي انتزعت تحت التعذيب)، أنهم ينتظرون وصول أسلحة من المملكة العربية السعودية. ومهما كانت درجة صدق هذا الموضوع، فإنه من المعروف أن التنظيم أعيد تشكيله بشكل سري في نهاية ١٩٦٤ حيث كان برنامجهم (المانيفستو) كتاب سيد قطب «معالم في الطريق».

● مؤامرة ١٩٦٥:

ليست هناك أية معلومات مؤكدة عن أحداث ١٩٦٥، أو بدقة أكثر، كانت هناك تناقضات هائلة بين روايات المصادر القريبة من الإخوان المسلمين وروايات المراقبين أو المؤرخين الآخرين الذين ينتمون لصفوف اليسار. فطبقاً لرواية المجموعة الأخيرة (وبشكل خاص المؤرخ الناصري عبد الله إمام) كان المجاهدون يحلمون فقط بالانتقام، والتخريب، والتدمير[٣٢،١٨]، أما المجموعة الأولى فقد ادعت أن التنظيم نفسه كان من اختراع البوليس، وأن القمع كان نتيجة أوامر تلقاها عبد الناصر من السوفييت ومن الأجهزة السرية الأمريكية ومن الصهيونية العالمية!![٣٣-١١٢].

ويبدو أن جدلاً حول كتاب «معالم في الطريق» قد اندلع بشدة في دوائر الإسلاميين، وبشكل خاص بين الإخوان المفرج عنهم من سجن القناطر في منطقة القاهرة، وأن هذا الجدل هو ما جذب انتباه البوليس لتجمع المجاهدين حول قطب. وقد نبه تهور المجاهدين

= للقاهرة رئيس الحكومة العراقية. (ويقول أصدقاء قطب الآن إن الإفراج عنه كان شركا نصبه النظام للإخوان).

الشباب الكثير من الإخوان الناضجين، مثل منير الدلة الذي حذر سيد قطب من أخطار الحماسة الدينية للشباب الغض. وهكذا انقسم تنظيم ١٩٦٥ حول كيفية الاستيلاء على السلطة. حيث فضلت العناصر النشيطة من الشباب استعمال العنف لإسقاط «دكتاتورية عبد الناصر»، بينما وفي إطار التيار الآخر، اعتقدت السيدة زينب الغزالي أن التنظيم لا يمكنه أن يفعل شيئاً سوى إقامة «البرامج التربوية»، التي تستمر لمدة ثلاث عشرة سنة في كل مرة، وأن هذا من الممكن أن يستمر حتى يتم استمالة ٧٥٪ من الجماهير[١٢]. وعلى الرغم من أن «معالم في الطريق» لم يحض على استخدام القنابل والبنادق، إلا أنه قد نصح بتحرير المسلم من خلال «الحركة» وليس من خلال الكلمات وحدها(*).

وباختصار، فإن الإخوان قد التأم شملهم من جديد، إلا أنهم كانوا عاجزين عن الاتفاق حول استراتيجية سياسية واحدة. ومن ثم كانوا فريسة سهلة للنظام، ورغم أنهم كانوا في الحقيقة يتآمرون، إلا أنهم لم يمثلوا أي تهديد حقيقي لهذا النظام. ففي عام ١٩٦٥، في الوقت الذي كان عبد الناصر يواجه فيه سلسلة من المشاكل الحقيقية في مجال السياسة الداخلية والخارجية نذكر من ضمنها - فشل حملة اليمن(**)، وشره بيروقراطية الدولة التي كانت تلتهم الأخضر واليابس على مرأى منه والتي لم تنجح في شيء سوى في أن تنمو عدديا - قدمت

(*) أرسل الجيش المصري إلى اليمن لتدعيم الجانب الجمهوري في الحرب الأهلية التي كانت تدور هناك ضد أنصار الإمام، الذي كانت تدعمه المملكة العربية السعودية.

له «المؤامرة الجديدة للإخوان المسلمين» كبش فداء مثالي جعل القائد قادراًعلى توحيد الجماهير خلفه من جديد.

وهناك أيضاً بعض الدلائل التي تشير إلى أن اكتشاف «المؤامرة» كان نتيجة ثانوية للصراعات العنيفة بين الأجهزة السرية المتعددة، التي كانت تتسابق على تكديس السلطات المطلقة بيد مراكز القوى (التي لم تمثل في الواقع سوى مجموعات سلطوية متصارعة في بلد تحكمه سلطة رئاسية مطلقة): فحاول كل منها أن يوحي للرئيس بعجز الأجهزة الأخرى عن كشف النقاب عن هذه المؤامرة. وفي هذه القضية، كان هدف المخابرات العسكرية (أجهزة الأمن العسكرية)، التي كانت خاضعة للمشير عامر، إثبات عجز المباحث العامة (الاستخبارات العامة)، الخاضعة لوزير الداخلية، عن كفالة أمن رئيس الجمهورية. وقد تصدت أجهزة الأمن العسكرية (المخابرات العسكرية)، تمت قيادة شمس بدران، للعملية برمتها.

بدأت الأحداث يوم ٢٩ يوليو ١٩٦٥ بالقبض على محمد قطب، شقيق سيد قطب وتابعه. وبدا التنظيم عاجزاً عن الرد على هذا الهجوم. وفي ٩ أغسطس اعتقل سيد قطب نفسه، ضمن العديد من الإخوان الآخرين. وفي ٢٠ أغسطس وقع عبد الفتاح اسماعيل وعلي عشماوي، والثاني كان أحد المجاهدين الشبان، في كمين للبوليس بمحض الصدفة. وبعد أن اعترف عشماوي، قبض على التنظيم بأكمله. وكانت عملية القمع تتم بلا رحمة. حتى وصل الأمر إلى محاصرة قرية كرداسة بالمدرعات في ٢٢ أغسطس ١٩٦٥.

وكانت هذه القرية، القريبة للأهرام، أحد معاقل الإخوان التقليدية، حيث كانت بمثابة نقطة النهاية لشبكة القوافل التي تتوغل

في أعماق الصحراء الليبية، وقد حملت هذه القوافل الخارجين على القانون، سواء المهربين الذين يمارسون التجارة غير المشروعة مع ليبيا أو المعارضين السياسيين. وكان لدى الإخوان المسلمين قاعدة قوية هناك منذ الأربعينات، حيث أقيمت معسكرات لتدريب المجاهدين في الصحراء الغربية، وقد كفل سيطرة الإخوان على القرية ذلك الصلح الذي عقدوه بين عائلتين متناحرتين كان قد نشب بينهما صراع دموي منذ أمد بعيد، بالإضافة إلى سيطرتهم على منصب العمودية. ولم تفعل الدولة شيئاً يذكر للتأثير على قوة الإخوان في القرية حتى أغسطس ١٩٦٥، عندما جاء ضابط من الشرطة العسكرية، متخفياً في ثياب مدنية، للقبض على أحد مواطني القرية المشتبه في عضويته في تنظيم ١٩٦٥. وعند فشل البوليس في إيجاده، أخذوا أخاه بدلاً منه. وما كان من أهل القرية إلا أن احتشدوا حول قسم البوليس، محاولين إطلاق سراحه. وفي الصباح التالي، كانت كرداسة محاصرة بالمدرعات، ونهبت منازلها، وشُهر بأعيانها في وسط البلدة. ثم اقتيد كل رجال القرية إلى السجن الحربي، حيث تجرعوا شتى صنوف التعذيب. ولم يفرج عنهم إلا بعد شهر من هذه الحادثة[٣٣].

ويشكل هذا النوع من التنكيل، الوسيلة الأكثر شيوعاً لإخضاع قرى صعيد مصر، عندما يرفض مجرمو القرية الهاربون، أن يدفعوا الإتاوات، أو يشاركوا في أحد الأنشطة التي تأخذ الحكومة على عاتقها مهمة القضاء عليها. ولعل استخدام هذا الأسلوب في تلك اللحظة، لإخماد المعارضة السياسية في هذه القرية، يعطي بعض المؤشرات لقوة قاعدة الإسلاميين في القرية.

وفي ٣٠ أغسطس، استمع الرأي العام المصري، من خلال

خطاب ألقاه عبد الناصر في موسكو(*)، إلى أن جماعة المسلمين هي القوة التي تقف وراء مؤامرة ضخمة كشفتها أجهزة المخابرات. وكان ضمن من اشتركوا معهم في هذه المؤامرة، كما ذكر الرئيس، كل من مصطفى أمين، الصحفي الليبرالي البارز الذي قبض عليه في ٢ سبتمبر بتهمة التجسس لحساب الولايات المتحدة الأمريكية، وقاتل مأجور اسمه حسين توفيق. وأزاح النظام من طريقه كل العقبات التي أعاقت تعقب «المتآمرين». وفي ٣١ أغسطس، كان قد تم تفتيش حي بولاق الدكرور الفقير، وتمت الإغارة على معظم المحافظات خلال الأسبوع الأول من سبتمبر. ووظفت الدولة كل رجالها، الدينيين، والخطباء، والكتاب، بعد الملاحقات، للتشهير بالعناصر المحرضة على الفتنة. وألقى شيخ الأزهر، حسن مأمون، خطاباً في الإذاعة أدان فيه الإخوان المسلمين «إرهابيي العصور الوسطى». أما نواب مجلس الأمة وأعضاء الاتحاد الاشتراكي العربي فقد بح صوتهم من استنفار جماهيرهم، في محاولة لإثارة حماسهم، حتى أنهم كانوا يساقون في شاحنات عسكرية لتنظيم المؤتمرات الجماهيرية. وقد انهالت وسائل الإعلام، في سعيها لإنجاز هذه المهمة الخاصة، بأسوأ النعوت على المتهمين، الذين أدينوا حتى قبل إجراء أية محاكمة صورية، وبدا الأمر وكأنه مسرحية هزلية. وبعد أن أعاد الكورس القديم الحديث عن المؤامرات والتفجيرات التي دبرها المجرمون، كشفت الصحف عن الروابط الخارجية «للمتعصبين الدينيين». فسعيد رمضان، صهر حسن البنا، كان يحيك المؤامرات من عمان،

(*) «رأس مال الإلحاد»، الذي لم يكف الإسلاميون عن التأكيد عليه. فهم يرون أن مكان الخطاب في حد ذاته يثبت أن الرئيس كان ينطق بأمر سادته الروس، =

بالأردن، بناء على أوامر تلقاها من حلف السنتو(*). وكان القائدان الرئيسيان للمؤامرة في مصرهما الأخوين قطب، بينما ضبطت نسخ من «معالم في الطريق» و«جاهلية القرن العشرين»، والتي كان البوليس يتوصل لمعرفة مكانها عبر تعذيب للمتهمين، في كل هجمة بوليسية. وعلاوة على ذلك، سحق النشاط البوليسي كل خلايا التنظيم، الذي تم تشييده من أجل الاستخدام الأمثل للملكات أعضائه، فتخصص الكيميائيون في صنع القنابل، والطيارون في جلب السلاح والذخائر من الخارج، . . . إلخ.

وقد تعرض المعتقلون لكافة أنواع التعذيب. فاعترف علي عشماوي، أحد الأعضاء الشبان في قيادة التنظيم، وأرشد عن كل شركائه. والمحكمة التي اكتسب اللواء الرجوي شهرة واسعة من خلالها، قدمت للمتهمين كل الضمانات التي تميز القضاء العسكري في دولة دكتاتورية حاولت تدمير المتهمين من خلال التعديب. ورغم الحملة التي نظمت في عدد من البلدان الإسلامية لإنقاذ قطب، إلا أنه قد تم إعدامه يوم الإثنين، ٢٩ أغسطس ١٩٦٦، بين تلميذيه الأثيرين، محمد هواش، وعبد الفتاح إسماعيل، منظم الإخوان. وقد شاهد المصورون المحتشدون سيد قطب لمدة قصيرة قبل شنقه، حيث أضاءت وجهه ابتسامة رقيقة وسعتها عيونه التي بها حول.

تلك كانت الخطوط الرئيسية للبعث الجديد للإخوان المسلمين

= وبنصح الولايات المتحدة والصهاينة، الذين جمعهم بغضهم للإسلام.

(*) الحلف المركزي (السنتو) Centeral treaty Organization، تأسس عام ١٩٥٥، بعضوية كل من انجلترا، وباكستان، وتركيا، وإيران حتى ١٩٧٩. وكانت الولايات المتحدة عضواً منتسباً فيه.

خلال العقد الأول من العهد الناصري، العقد الذي انتهى كما بدأ، أي باضطهادهم. وقد كان هناك، بالطبع، تماثل بين ١٩٥٤ و ١٩٦٥، إلا أنه كان هناك أيضاً تطور ملموس في فكر، إذا لم يكن في ممارسة، حركة الإسلاميين. كان التماثل الرئيسي في كلتا الحالتين هو قدرة النظام على ضرب التنظيم خلال عملية إعادة بناء نفسه، بعد أن يكتسب بعض القوة، لكن قبل أن يطور استراتيجية تجعله قادراً على البدء بالهجوم. لكن بينما كان الإخوان عام ١٩٥٤ عاجزين عن إدراك السبب في حتمية المواجهة مع النظام، أصبح لديهم عام ١٩٦٥، بعد كتاب سيد قطب «معالم في الطريق»، الأداة النظرية القادرة على تحليل تلك الدولة، التي حاربوا وخططوا لتدميرها واستبدالها بدولة إسلامية.

وكان العمل في ١٩٦٥، من ناحية أخرى، حديث العهد بدرجة كبيرة، ولم يترك أية بصمات حقيقية على ممارسة الإخوان حديثي التنظيم. وعلاوة على ذلك، فلم يفهم كل من قرأ «معالم في الطريق» محتواه بنفس الطريقة. وقد كان لركب الشهداء الذين استشهدوا في عهد عبد الناصر أهميةقصوى بالنسبة لحركة الإسلاميين التي أتت بعد ذلك. حيث أضفت هالة معاناة الإضطهاد دفاعاً عن الإيمان وعن المثل الأعلى الاجتماعي على رسالة الإسلاميين منزلة الحقيقة المطلقة. وقد عمق ركب الشهداء هذا من التناقضات بين الاتجاهات المختلفة، التي انقسمت وفقاً لقراءتها الأيديولوجية ـ أو عدم قراءتها ـ لمعالم في الطريق. فبينما بشّر شكري مصطفى، على سبيل المثال، «بالعزلة»، بالانسحاب من المجتمع، كوسيلة لتجنب هول المعتقلات والمشانق. سلك آخرون طريق الالتزام السياسي من خلال مناهج عدّة، حيث تعاون البعض مع النظام في محاولة لأسلمته

أو لدخول عالم السياسة كنوع من المعارضة، على أمل تجنب، ولو جزئياً من خلال الروابط مع النظام نفسه، شبح التعذيب والإبادة. وظل البعض الآخر ينظم نفسه من أجل الاستيلاء على السلطة بالقوة، على أمل أن يكونوا في المرة القادمة قادرين على العمل قبل أن تتمكن الدولة من أن تضربهم ثانية. وكانت تلك الرؤية هي رؤية أعضاء جماعة عبد السلام فرج؛ التي اغتالت السادات في السادس من اكتوبر عام ١٩٨١.

* * * *

الفصل الثاني

«معالم في الطريق»

- سيد قطب المؤلف والشهيد.
- النزعة الإسلامية أو النزعة البربرية
- الإسلام هو الحضارة
- ما العمل؟
- تدخل العلماء.

كتب ريتشارد. ب. ميتشل: كان موت حسن البنا في ١٢ فبراير ١٩٤٩، بالنسبة لأعضاء الإخوان المسلمين بمثابة «تراجيديا ذات أبعاد لا يمكن حصرها، وكل ما أصاب الإخوان كأفراد أو كجماعات على يد السلطة لم يكن له مثل ذلك الأثر المدمر على الحركة كالذي تركه فقدان القائد»[٣٠]. وقد مثل تعيين حسن الهضيبي، إثر ذلك، خليفة للبنا. النتيجة النهائية لعدد من الحلول الوسط بين القصر والإخوان من جهة وبين الإخوان أنفسهم من جهة أخرى. حيث أثرت هذه التوازنات بالسلب على التماسك الداخلي للجماعة كما نشأ عنها فراغ أيديولوجي، أفسح المجال بدوره للتعبير عن تلك النزعات التي فسَّرت التراث العقائدي لحسن البنا، على الرغم من ادعائها الإخلاص له، بأساليب مختلفة بدرجة كبيرة. وكان المرشد العام الجديد، والذي كان يعوزه النفوذ الفكري، عاجزاً عن عمل أي شيء سوى أن يمنح أو يمتنع عن إعطاء موافقة التنظيم على ما ينشره أعضاؤه.

وقد شهدت الفترة من ١٩٤٩ إلى ١٩٥٤ خصوبة في كتابات الإخوان المسلمين ورفاق دربهم: عبد القادر عودة، ومحمد الغزالي، وسيد قطب، والبهي الخولي، ومحمد طه بدوي، الذين سعوا جميعاً لمواصلة عمل حسن البنا في كتاباتهم الشخصية[٧]. فالمرشد العام الراحل لم يترك من أفكاره سوى القليل من الآثار المكتوبة. وطوال حياته كان، مؤسس الإخوان، هو الذي يقرر كل شيء، وهو الذي

يحدد خط التنظيم في ضوء تطورات الموقف السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني. وكان أهم ما تركه من أعمال مكتوبة سيرته الذاتية «مذكرات الدعوة والداعية»، ومجموعة من الرسائل. ولم يكن هذا الإنتاج كافياً بحال من الأحوال لمعالجة كل المشاكل والتحديات التي واجهها الإخوان بعد موته، خاصة خلال معاناتهم لاضطهاد ١٩٥٤، الذي باغتهم أيديولوجياً. ولقد ظلت أدبياتهم حتى ١٩٥٢، ترى في الإنجليز العدو الأساسي، وأضاف بعض الإخوان القصر والرأسمالية. ومع ذلك، فالحكومة المصرية والإسلامية للضباط الأحرار هي التي وضعتهم الآن في «المحنة الكبرى» عام ١٩٥٤. ولم تكن لديهم الأدوات النظرية القادرة على تحليل هذا النظام الجديد على أساس مقولات الإسلام.

وكان سيد قطب هو الذي ملأ هذا الفراغ الأيديولوجي من خلال الكتب التي ألفها في السجن بين عام ١٩٥٤ (عندما تم اعتقاله لأول مرة) وعام ١٩٦٤(عندما أطلق سراحه لفترة وجيزة ليعاد القبض عليه مرة أخرى وتجري محاكمته وينفذ فيه حكم الإعدام عام ١٩٦٦). وفي كتابه الأخير، «معالم في الطريق»، يصف قطب نظام عبد الناصر بعبارات بالغة القسوة والحدة، يصفه من موقع غير عادي لرجل لم يعرف من هذا النظام سوى معتقلاته. إذ رأى قطب أن الدولة الناصرية، تنطبق عليها تلك المقولة الإسلامية عن الجاهلية، أو بربرية ما قبل الإسلام. ولقد وضع ذلك التصنيف النظام الناصري وراء حدود الإسلام.

ويقدم سيد قطب، بأسلوب بسيط وواضح، تحليله للنظام وتصوره لكيفية تدميره واستبداله بدولة إسلامية. ورغم أن التحليل الأساسي في الكتاب قد فهم على أساس رأى سيد قطب في نظام

عبد الناصر، فإن هذا التحليل يمكن أن ينطبق بنفس القدر حتى على خليفته.

وعلى ذلك فإن كتاب «معالم في الطريق» يمثل وثيقة بالغة الأهمية. قدمت مواجهة مباشرة لأيديولوجية حركة الإسلاميين. وقد اشتملت المبادىء التي قدمها هذا الكتاب بصورة ضمنية على تأثيرات التيارات الرئيسية في تلك الحركة. وأصبح الكتاب في النهاية هو البرنامج العام (أو المانيفستو) لمعظم الإسلاميين.

وقد أدان علماء الأزهر وكل مشايخ الإسلام الموالين للنظام كتاب سيد قطب هذا واعتبروه خروجاً وكفراً، في الوقت الذي اعتبره الإخوان المسلمون الأكثر تمسكاً بالتقاليد مرجعاً مثيراً للإعجاب ومنفراً في آن معاً. إذ رأوا في بعض ما أورده من دفاعات شيئاً جديراً بالإعجاب بينما رأوا في بعضها الآخر خروجاً على حدود الجماعة.

وبعبارة أخرى يمكن القول بأن «معالم في الطريق» هو الطريق الملكي لأيديولوجية حركة الإسلاميين في السبعينات.

• سيد قطب المؤلف والشهيد:

لم يكن سيد قطب، خلافاً لحسن البنا، قائداً للجماهير أو منظماً، لها بل كان أديباً تحول خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة من حياته فحسب إلى أيديولوجي جماعة الإخوان المسلمين. ولا ترسم الأحداث الرئيسية في حياته مساراً نموذجياً لمواطن مصري في القرن العشرين قرر الانضمام للإخوان المسلمين فحسب، لكنها تلقى الضوء أيضاً على أصالة عمله مقارنة بالإنتاج العقائدي لمجاهدي الإخوان الآخرين.

وقد ولد سيد قطب في سبتمبر ١٩٠٦ في بلدة موشا بمحافظة أسيوط، في صعيد مصر[٢٠٤]، إبنا لأسرة من وجهاء الريف الذين داهمتهم الظروف الصعبة. وقد كان بهذه البلدة الكبيرة، بخليطها من السكان المسلمين والمسيحيين واكتظاظها بالمزارع العائلية الصغيرة، نظامان متوازيان للتعليم: المدارس الحكومية من ناحية والمدارس القرآنية، أو الكتاتيب، من ناحية أخرى. وعلى الرغم من وجود اثنين من خريجي الأزهر في عائلته من ناحية أمه، فقد ألحق قطب بالمدارس الحكومية. وقد أصيب قطب بالفزع خلال إقامته القصيرة في الكتاب وتمكن بمجهوده الشخصي من حفظ القرآن عن ظهر قلب، قبل أن يكمل التاسعة. وكان والده، الحاج قطب إبراهيم، مندوباً للبلدة في حزب مصطفى كامل الوطني ومراسلاً لصحيفة اللواء، الناطقة بلسان الحزب. وبسبب الاجتماعات العامة والخاصة التي كانت تعقد بانتظام في منزل والده، اكتسب سيد قطب وعياً سياسياً في سن مبكرة. ونتيجة لتعاطفه مع الحركة الوطنية المعادية للإنجليز واظب على الإطلاع على الكتابات الصحفية والعالمية، التي كان يحصل عليها من بائع الكتب المحلي المتجول. وبسبب الميول الفكرية الواضحة للفتى (وحيث أنه كان يتعين تدبير المال بسرعة لاسترداد إرث الأسرة، الذي اضطر جد سيد قطب للتخلي عنها القطعة تلو الأخرى)، قررت الأسرة، بعد تخرجه من مدرسة موشا عام ١٩١٨، إرساله إلى القاهرة. لكن انقطاع المواصلات نتيجة لأحداث الثورة الوطنية عام ١٩١٩، أدى إلى تأجيل هذا المشروع حتى عام ١٩٢١. وقد أمضى سيد قطب السنوات الأربع التالية مع عم له كان يعمل بالصحافة، ويؤيد حزب الوفد، في إحدى ضواحي العاصمة. وليست هناك أية معلومات

ذات شأن عن تلك الفترة. وفي عام ١٩٢٥ التحق بمعهد لإعداد المعلمين. وخلال عامي ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩ واظب بعد التخرج على حضور فصول دراسية تمهيدية في دار العلوم، وهي معهد جديد لإعداد المعلمين أسس عام ١٨٧٢، لتعويض أوجه القصور في كلية الإعداد الأزهرية، التي اعتبرت آنذاك شيئاً متحجراً. ثم قبل رسمياً في دار العلوم عام ١٩٣٠ وتخرج منها عام ١٩٣٣ وهو في السابعة والعشرين. ومن الجدير بالذكر أن حسن البنا نفسه قد درس في دار العلوم في الفترة من ١٩٢٣ حتى ١٩٢٦.

وخلال الأعوام الستة عشر التالية عمل بوزارة المعارف العمومية. وبدأ حياته الوظيفية بالتعليم في الأقاليم لكنه انتقل بعد ذلك إلى حلوان، في ضواحي العاصمة، وقرر أن يقيم فيها بصفة دائمة، مع والدته وشقيقتيه وأخيه. وفي الفترة بين ١٩٤٠ إلى ١٩٤٨ عمل مفتشاً بالوزارة، وخلال هذا الوقت أعد أكثر من مشروع لإصلاح نظام التعليم، أودعها رؤساؤه كما هي سلة المهملات (كان المؤلف الكبير طه حسين أحد هؤلاء الرؤساء لفترة من الوقت).

ولقد كان لسيد قطب نوع من النشاط الموازي بوصفه أديباً. والواقع أن حياته الفكرية تأثرت بذلك اللقاء المبكر الذي جمعه بأحد القمم البارزة في ذلك العصر، وهو محمود عباس العقاد. فعلى عكس طه حسين وغيره من رجال الفكر والأدب الذين تعلموا في أوروبا، كان العقاد رجلاً ثقف نفسه بنفسه وكانت ثقافته مقصورة في الغالب على العربية. وكرس العقاد الصحفي والكاتب والروائي كل مواهبه لنصرة حزب الوفد وقائده، سعد زغلول. لكنه نأى بنفسه عن الوفد عندما خلف مصطفى النحاس باشا سعد زغلول، إذ كان العقاد

يعتبره ذا نزوع ديماجوجي أكثر من ديموقراطي. فقرر العقاد، وقد تحرر من وهم الجماهير، الذين اعتبرهم مخدوعي طبقة سياسية لم يكن يشعر نحوها سوى بالازدراء، أن يكرس أغلب إنتاجه الأدبي للتغني بأمجاد رجال الإسلام العظماء.

كان تطور سيد قطب مشابهاً للعقاد. فقد بدأ عضواً في حزب الوفد، ثم هجره بعد ذلك، لكنه ظل مهتماً بالسياسة الحزبية حتى عام ١٩٤٥[٣٥]. على أن كتاباته ظلت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، مقتصرة على حقل النقد الأدبي. وقد لعب دوراً مؤثراً في مساجلات الثلاثينات والأربعينات، حيث ألقى أسلوبه الناري الضوء على مقدرته كمحاور (في مواجهة طه حسين بشكل خاص). إلا أنه بعد ١٩٤٦، أخذ في الابتعاد عن العقاد ومدرسته.

كذلك كان سيد قطب صحفياً بالإضافة إلى كونه ناقداً، وقد هيأ له العقاد الفرصة في بداية ١٩٢١ لدخول عالم الصحافة الشعبية، حيث نشر آراءه من خلال أعمدتها. إلا أن اهتمامه الرئيسي ظل محصوراً في الشعر وكتابة القصص القصيرة والروايات. وتندرج ثلاثة من أعماله على الأقل في باب السيرة الذاتية: «طفل من القرية»، و «الأطياف الأربعة»، (كتب بالتعاون مع أخيه، محمد، وأختيه، حميدة وأمينة)، و «أشواق»، وهو وصف غير مباشر لفشل عميق في الحب عزم سيد قطب بعده على أن يظل أعزباً. وقد أرّقه تحرره من هذا الوهم الرومانتيكي «حتى اكتشف طريق العمل الخصب والبناء في خدمة رسول الله، كمجاهد، ومحارب، وقائد، وأخيراً كمعلم»[٤].

وخلال عام ١٩٤٥، العام الذي هجر فيه الأحزاب السياسية،

والتي أصبح يعتبرها الآن مخلفات عصر غابر، تحولت المادة الرئيسية لمقالاته من الأدب إلى الوطنية، والأحداث السياسية، والمشكلات الاجتماعية. وقد اتسمت جهوده بدرجة من الحماس أزعجت معها الملك فاروق نفسه. وأراد الملك أن يسجنه، إلا أنه أفلت من الاعتقال بفضل صلاته الوفدية القديمة، فاستبدل الاعتقال بنوع من النفي الاختياري. وفي عام ١٩٤٨، أرسل إلى الولايات المتحدة لفترة غير محددة، في بعثة لدراسة نظام التعليم الأمريكي على حساب وزارة المعارف العمومية. ومن الواضح أن الآمال كانت معلقة على عودته من البعثة مناصراً «لنمط الحياة الأمريكي» إلا أن التجربة جعلته بدلاً من ذلك أكثر قرباً من الإسلام، ومن ثم من الإخوان المسلمين.

وخلال جلوسه وحيداً وفي عزلة تامة على ظهر العبارة التي حملته إلى نيويورك، وقد إنقطعت فجأة صلاته بعالمه، أعاد سيد قطب اكتشاف الإسلام. ولا يعني هذا أن إيمانه كان قد اهتز في في وقت من الأوقات، لكنه كان مشغولاً عنه مؤقتاً بحبه المفرط للأدب. فبدأ يؤدي صلواته الخمس يومياً، وفي يوم الجمعة كان يجتمع بإخوته في الدين ويخطب فيهم. ولم يمض وقت طويل على حدوث هذا التغير الداخلي حتى لاحت له أول غواية جسدية: فعند عودته إلى قمرته بعد صلاة العشاء، اقتربت منه امرأة ثملة نصف عارية دعته لقضاء الليلة معها، لكن ناسكنا رفض دعوتها بإصرار.

والواقع أن قطب كثيراً ما تعرض خلال إقامته في أمريكا «البوجارتية»(*) في أواخر الأربعينات، للمضايقات بسبب الاختلاط

(*) بوجارتية Bogartian (مشتقة من بوجارت) وتعني هنا العنف أو المغامرة وهو ما

الجنسي الـذي كان يصيبـه بـالاشمئـزاز. وفي هـذا البلد، الـذي لا يعـرف الشفقة والمكـرس ُهمّه لعبـادة الدولار، والخـالي من أيـة قيم ذات معنى في نظره، رأى بعينيه تلك السعادة التي غمرت الأمريكيين لاغتيال حسن البنا. ولقد شجب المجتمع الأمريكي، عند عـودته في صيف ١٩٥١، بحدة بالغة أدت إلى إجباره على الاستقالـة من وزارة المعارف العمومية. وعندئـذ بدأ بـالتردد عـلى الإخوان المسلمـين وتم تجنيده في النهاية في جماعة الإخوان عـلى يد صـالح عشـماوي في نهاية ١٩٥١، وهو في الخامسـة والأربعين. وقـد مثل ذلـك بالنسبـة لسيد قطب انفصالاً تاماً عن الماضي. وظل يردد بعد ذلـك «لقد ولـدت في عام ١٩٥١». وفي عام ١٩٥٢ تم إنتخابه عضـواً في المجلس القيادي لـلإخوان المسلمـين «مكتب الإرشاد»، وعـين رئيسـاً لقسم الـدعـوة الإسلامية «نشر الدعوة». وفي الشهـور التي سبقت ثورة ١٩٥٢ والتي أعقبتها مباشرة، خـلال شهر العسـل القصير بـين الضباط الأحـرار والإخوان المسلمين، كان قطب يلتقي بانتظام مع جمال عبـد الناصر. وفي أغسطس ١٩٥٢ ترأس سيد قطب مؤتمـراً عن «التحرر الفكـري والـروحي في الإسلام»، شهـدته كـل الشخصيات الهـامة في قـاهـرة الثورة، حيث لقي ترحيباً حاراً من قبـل كل من عبـد الناصر ومحمـد نجيب، أول رئيس مصري بعـد الإنقلاب. وعـلى الرغم من هـذا، فقد انحاز إلى صف الهضيبي، المرشد العام للجماعة، خلال الصراع الذي نشب بعد ذلك بين الإخـوان المسلمين والضبـاط الأحرار، مما أدى إلى سجنه طوال الأشهـر الثلاثـة الأولى من عام ١٩٥٤. وفي ٣ يـوليو ١٩٥٤ عينـه الهضيبي رئيساً لتحـريـر «الإخـوان المسلمـون»،

تجسد آنذاك في أفلام الممثل الأمـريكي همفري بـوجارت الشهـيرة في الثلاثينـات والأربعينات.

الجريدة التي عبرت عن انتقادات الهضيبي للأجنحة المنشقة داخل صفوف الإخوان. ولم يظهر من هذه الجريدة سوى ١٢ عدداً.

وفي ٢٦ أكتوبر حاول «محمود عبد اللطيف»، أحد الإخوان المسلمين، اغتيال عبد الناصر في ميدان المنشية بالإسكندرية. وسواء كان هذا الحادث من تدبير البوليس أو عملاً مدبراً من قبل الإخوان، فقد هيأ هذا الهجوم للرئيس مبرراً مثالياً لتصفية الإخوان المسلمين. فألقى القبض على سيد قطب، شأنه في هذا شأن أغلب مجاهدي الإخوان، وتعرض لتعذيب بشع. وفي ١٣ يوليو ١٩٥٥ وبعد محاكمة هزلية، حكم عليه بالأشغال الشاقة المؤبدة، وكان قد بدأ في تنفيذها في معتقل طرة، وبعد ذلك في المستشفى الملحق به. وكانت ظروف اعتقاله مرنة نسبياً، مما مكنه من كتابة تفسيره للقرآن تحت عنوان «في ظلال القرآن» بل أنه نشرها في صورة كتيب وطبعها في القاهرة، فضلاً عن كتابات أخرى عديدة، وبدأ في ١٩٦٢، كما رأينا فيما سبق بكتابة مسودة الفصول الأولى من «معالم في الطريق» وترويجها بين التجمعات التي التفت حول عضو الجماعة زينب الغزالي[١٧]. وبعد الإفراج عنه في نهاية ١٩٦٤ بفضل وساطة الرئيس العراقي، عبد السلام عارف، الذي كان في زيارة رسمية للقاهرة آنذاك، أصبح سيد قطب هو القطب الذي تجمع حوله ما تبقى من أنصار الإخوان المسلمين. وفي نوفمبر ١٩٦٤ صدر كتاب «معالم في الطريق» عن مكتبة وهبة. وقد كتب أحد الناصريين المخلصين يقول «عندما طبع كتاب «معالم في الطريق» لأول مرة كان هناك اعتراض على طبعه بل إنه منع وعندما قرأ عبد الناصر مسودته اتصل بالمسؤولين مؤكداً أنه لا مانع من نشره»[١٨]. وقد أعيد طبع «معالم في الطريق» بعد

صدوره خمس مرات خلال ستة أشهر، إلا أنه صودر مرة أخرى بعد ذلك.

وعندما أعلن عبد الناصر في ٣٠ أغسطس ١٩٦٥ أن «مؤامرة جديدة للإخوان المسلمين قد تم كشف النقاب عنها» أعيد اعتقال سيد قطب، باعتباره الرأس المدبر للمؤامرة. وقد ضبطت نسخ من «معالم في الطريق»، طبقاً لرواية البوليس، في كل هجمة على بيوت أعضاء الجماعة. وبعد محاكمة سريعة، ظهر فيها المتهمون في حالة من الانهيار التام نتيجة للتعذيب (الذي نجح قطب في الكشف عنه أمام الحضور)، حكم عليه هو واثنين من رفاقه بالإعدام. وتم شنق الرجال الثلاثة في فجر التاسع والعشرين من أغسطس عام ١٩٦٦. وقد كتبت زينب الغزالي تقول: «إذا أردت أن تعرف لماذا حكم على سيد قطب بالإعدام فاقرأ «معالم في الطريق»»[١٢].

كان «معالم في الطريق»، إذن، العمل الختامي لحياة قطب، ومثل ذروة إنتاج أدبي ضخم، لا يمت أغلبه بأدنى صلة للدعوة الإسلامية. فأول كتاب إسلامي له هو «المجاز الفني في القرآن»[*] صدر في إبريل ١٩٤٥، وقد سبقه وتلاه العديد من الكتب في الرواية والنقد الأدبي. فحتى إبريل ١٩٤٩، عندما صدرت الطبعة الأولى من كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» لم يكن سيد قطب قد كرس بعد كل كتاباته للإسلام، كما لم يصبح القائد الأيديولوجي للإخوان المسلمين إلا منذ عام ١٩٥١.

وفي الفترة من ١٩٥١ حتى إعدامه عام ١٩٦٦، كتب سيد

(*) هناك قائمة بأعمال سيد قطب في نهاية هذا الفصل.

قطب ثمانية أعمال في العقيدة الإسلامية، خمسة منها كتبت في السجن. ولم يكن كتابه «معالم في الطريق»، في الواقع، إنتاجاً جديداً بمعنى الكلمة: فقد أخذ أربعة من فصوله الثلاثة عشر على الأقل من كتابه «في ظلال القرآن»، وهو تفسير للقرآن في عدة أجزاء كتب في الفترة من ١٩٥٣ حتى ١٩٦٤، أي كتب أغلبه في السجن. وعلاوة على ذلك، فإن المصطلحات التي استخدمها المؤلف قد استعارها، كما سنرى، من مفكرين عديدين. إلا أننا سننتقل الآن إلى دراسة المحتوى الأيديولوجي لمعالم في الطريق. أي لماذا وكيف أصبح هذا الكتاب، على حد تعبير المفكر المصري طارق البشري[٨]، «ما العمل» حركة الإسلاميين؟.

النزعة الإسلامية أو النزعة البربرية:

يشير الفصل التمهيدي لـ«معالم في الطريق» إلى مغزى الكتاب وهدفه:

«تقف البشرية اليوم على حافة الهاوية .. لا بسبب التهديد بالفناء المعلق على رأسها (فهذا عرض للمرض وليس هو المرض.. لكن بسبب إفلاسها في عالم «القيم» التي يمكن أن تنمو الحياة الإنسانية في ظلالها نمواً سليماً وتترقى ترقياً صحيحاً».

«وهذا واضح كل الوضوح في العالم الغربي، الذي لم يعد لديه ما يعطيه للبشرية من «القيم»، بل الذي لم يعد لديه ما يقنع ضميره باستحقاق الوجود، بعدما انتهت «الديمقراطية» فيه إلى ما يشبه الإفلاس، حيث بدأت تستعير ـ ببطء ـ وتقتبس من أنظمة المعسكر الشرقي وبخاصة من الأنظمة الاقتصادية! تحت إسم الاشتراكية»!.

«كذلك الحال في المعسكر الشرقي نفسه.. فالنظريات الجماعية، وفي مقدمتها الماركسية التي اجتذبت في أول عهدها عدداً كبيراً في الشرق ـ وفي الغرب نفسه ـ باعتبارها مذهب يحمل طابع العقيدة، قد تراجعت هي الأخرى تراجعاً واضحاً من ناحية «الفكرة» حتى لتكاد تنحصر الآن في «الدولة» وأنظمتها، التي تبعد بعداً كبيراً عن أصول المذهب» ص ٣(**).

«ولا بد من قيادة للبشرية جديدة»؟ ص ١٤.

«ثم فشلت الأنظمة الفردية والأنظمة الجماعية في نهاية المطاف. ولقد جاء دور «الإسلام»، ودور «الأمة» في أشد الساعات حرجاً وحيرة واضطراباً... جاء دور الإسلام الذي لا يتنكر للإبداع المادي في الأرض لأنه يعده من وظيفة الإنسان الأولى منذ أن عهد الله إليه بالخلافة في الأرض ويعتبره ـ تحت شروط خاصة ـ عبادة لله، وتحقيقاً لغاية الوجود الإنساني» ص ٥.

«لكن الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا أن يتمثل في مجتمع، أي أن يتمثل في أمة.. فالبشرية لا تستمع ـ وبخاصة في هذا الزمان ـ إلى عقيدة مجردة، لا ترى مصداقها الواقعي في حياة مشهودة.. و«وجود» الأمة المسلمة يعتبر منقطعاً منذ قرون كثيرة» ص ٥.

«فالأمة المسلمة ليست «أرضاً» كان يعيش فيها الإسلام، وليست «قوماً» كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي» ص ٦.

«إنما الأمة المسلمة جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم

(**) أنظر «معالم في الطريق» طبعة دار الشروق بالقاهرة (دون تاريخ).

وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي.. وهده الأمة - بهذه المواصفات! قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعاً» ص ٦.

«إن العالم يعيش اليوم كله في «جاهلية»(*) من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئاً هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق»! ص ٨.

«هذه الجاهلية تقوم على الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية.. وهي الحاكمية.. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أرباباً، لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم يأذن به الله.. فينشأ عن هذا الاعتداء على سلطان الله اعتداء على عباده» ص ٨.

«وما مهانة» «الإنسان» عامة في الأنظمة الجماعية، وما ظلم «الأفراد» والشعوب بسيطرة رأس المال والاستعمار في النظم «الرأسمالية» إلا أثراً من آثار الاعتداء على سلطان الله، وانكار الكرامة التي قررها الله للإنسان» ص ٨.

(*) تأكيدات البروتستانت الحقيقية على هذه الصيغة أبرزها أحد كتاب النظام الناصري، الذي ألف كتاب «معالم في طريق الخيانة والرجعية» (وقد نشره الاتحاد الاشتراكي العربي). حيث كان رأيه أن سيد قطب كان مؤيداً للبروتستنتية، التي وقع تحت سيطرتها خلال إقامته في الولايات المتحدة.

«إننا ـ دون شك ـ نملك شيئاً جديداً جدة كاملة. شيئاً لا تعرفه البشرية. ولا تملك هي أن «تنتجه» ص ٩.

«ولكن هذا الجديد، لا بد أن يتمثل ـ كما قلنا ـ في واقع عملي. لا بد أن تعيش به أمة.. وهذا يقتضي عملية «بعث» في الرقعة الإسلامية. هذا البعث الذي يتبعه ـ على مسافة ما بعيدة أو قريبة ـ تسلم قيادة البشرية» ص ٩.

«فكيف تبدأ عملية البعث الإسلامي»؟.

«إنه لا بد من طليعة تعزم هذه العزمة، وتمضي في الطريق. تمضي في خضم الجاهلية الضاربة الأطناب في أرجاء الأرض جميعاً. تمضي وهي تزاول نوعاً من العزلة من جانب ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة». ص ٩.

«ولا بد لهذه الطليعة التي تعزم هذه العزمة من «معالم في الطريق» معالم تعرف منها طبيعة دورها، وحقيقة وظيفتها، وصلب غايتها. ونقطة البدء في الرحلة الطويلة.. كما تعرف منها طبيعة موقفها من الجاهلية الضاربة الأطناب في الأرض جميعاً.. أين تلتقي مع الناس وأين تفترق؟ ما خصائصها هي وما خصائص الجاهلية من حولها؟ كيف تخاطب أهل هذه الجاهلية بلغة الإسلام وفيم تخاطبها»؟ ص ٩.

«لهذه الطليعة المرجوة المرتقبة كتبت (معالم في الطريق).

يتضح من هذه المقتطفات أن الكتاب يطمح إلى أن يكون أداة لتحليل المجتمع المعاصر ومرشداً للطليعة التي لها دور الريادة في بعث

هذه الأمة ـ باختصار كان «معالم في الطريق» البرنامج العام (المانيفستو) لحركة الإسلاميين.

ونقطة الانطلاق إذن هي الحكم بإفلاس الغرب، سواء الغرب الرأسمالي أو الاشتراكي. تلك هي الحقيقة المسلم بها في أيديولوجية الإخوان المسلمين[٣٠]، مثلها مثل تسليمهم بأن بعث الإسلام يضع الحل لمشاكل الإنسانية. ومن ناحية أخرى فإن استخدام سيد قطب لتعبير «الجاهلية» ليصف به المجتمع الذي يعيش فيه هو الإضافة الفكرية التي جعلته ينفصل عن المعتقدات التقليدية للإخوان المسلمين.

والجاهلية، في الواقع، كانت حجر الزاوية الذي وقف عليه البناء النظري لـ «معالم في الطريق». وإذا كان من الصحيح اعتبار المجتمع المعاصر مماثلاً لجاهلية ما قبل الإسلام، بحيث لا يعدو أن يكون سوى صورة متطورة لهذه الجاهلية، فمن الواجب أن تكون نظرة المسلم لهذا المجتمع مماثلة لنظرة الرسول والصحابة إلى مجتمعهم. وطليعة اليوم عليها أن تسترشد بهذه القدوة في تحديد أسلوب عملها. وقد استخدم الرسول تكتيك المراوحة بين الانسحاب من المجتمع الذي يعيش فيه والاتصال به، وهو الذي اختار، على سبيل المثال، أن يهاجر من مكة إلى المدينة عندما وجد نفسه في موقف ضعيف، ليعود في النهاية فاتحاً للمدينة التي هجرها قبل ذلك.

ولقد مثّل الاستخدام العبر تاريخي Trans – Historical لمفهوم الجاهلية لدى قطب انطلاقة جديدة وبارزة لعقيدة الإخوان المسلمين. فحسن البنا، على سبيل المثال، لم يحلم قط باتهام المجتمع

المصري الذي عاصره بأنه قد أصبح غير إسلامي. لكن الأيام كانت قد تغيرت، ومصر ـ التي فقدت حتى إسمها وأصبح اسمها الجمهورية العربية المتحدة ـ قد حكمتها، وشيدتها، وطوقتها الدولة الناصرية. والسيطرة الاجتماعية التي مارستها الملكية والمحتلون الإنجليز كانت أقل تأثيراً بكثير من تلك التي مارسها عبد الناصر. الذي كان يتلقى النصح من الخبراء الروس، الأساتذة في هذا الفن.

وقد كتب «معالم في الطريق» في المعتقل الذي قضى فيه المؤلف عشر سنوات من حياته. وبالتالي فقد كان مدركاً للوجه الآخر «للاشتراكية العربية»، الأسلاك الشائكة وأعمدة المشانق. وفي واقع مثل هذا، يصبح ذلك النمط من أنماط الدعوة الذي مارسه الإخوان المسلمون بنجاح في الثلاثينات والأربعينات غير ممكن على الإطلاق. فالدولة الاستبدادية قد غدت الآن نموذجاً للجاهلية. والجاهلية بالنسبة لسيد قطب هي مجتمع يحكمه حاكم ظالم جعل من نفسه موضوعاً للعبادة في مكانة الله ويحكم امبراطوريته وفقاً لهواه الشخصي بدلاً من أن يحكم على أساس المبادىء المستوحاة من القرآن والسنة. ولا يخفف من هذا الوطء أن نزوات الحاكم يتم تزيينها في إطار الشرعية، فذلك لا يغير من كونها نزوات بدرجة أو بأخرى. وفي فقرات طويلة في كتابه «معالم في الطريق» خصصها للمجتمع الجاهلي عرض سيد قطب هذا التعريف:

«إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم! وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده. . . . وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار «المجتمع

الجـاهـلي» جميـع المجتمعـات القـائمـة اليـوم في الأرض فعـلاً» ص ٨٨، ٨٩.

واستعـرض قـطب بعـد ذلـك الصيغ المختلفـة للمجتمعـات، شارحاً لماذا يشكل كل منها جزءاً من هذه الجـاهلية بشكـل عام. وفي قمة هذه القائمة تقف المجتمعات الشيوعية، التي تنكر الله والتي فيها «نظام العبودية فيه للحـزبـ على فـرض أن القيادة الجـماعية في هـذا النـظام حقيقـة واقعـة ـ لا لله سبحـانـه وتعـالى» ص ٨٩. وفي هـذه المجتمعات «اختزلت الحاجات الإنسانية إلى مثيلتهـا لدى الحيـوان». تليها مختلف المجتمعات الـوثنية وفيهـا «تمارس الحـاكمية العليـا باسم (الشعب)، أو باسم (الحزب) أو باسم كائن من كان». وتأتي بعـدها المجتمعات المسيحية واليهودية. وفي النهاية «يـدخل في إطـار المجتمع الجـاهلي تلك المجتمعـات التي تزعـم لنفسهـا أنها «مسلمة»!. وهـذه المجتمعات لا تدخل في هذا الإطار لأنها تعتقد بألوهية أحد غير الله، ولا لأنها تقدم الشعائر التعبدية لغير الله أيضاً، ولكنها تدخل في هـذا الإطار لأنها لا تدين بالعبودية لله وحده في نظام حياتها. فهي ـ وإن لم تعتقـد بألـوهية أحـد إلا الله ـ تعطي أخص خصـائص الألوهيـة لغير الله، فتـدين بحاكميـة غير الله، فتتلقى من هـذه الحاكميـة نظامهـا، وشرائعها، وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدهـا.. وكل مقـومات حياتها تقريباً» ص ٩١، ٩٢.

يتضح من خلال هذا النص، أن هناك مفهومين اثنين من المفاهيم يستخـدمان كمفتـاح للعلاقـة بين الإنسـان والله، وكـما تصـور سيـد قـطب، فإنهما وللسبب السـابق بالتحـديد يستخـدمان كمفتـاح لروح المجتمع: العبودية، والحاكميـة. وهذان المصـطلحان ليسا بمصطلحين

قـرآنيـين. اشتق المصـطلح الأول من مصـدر «يعبـد» والآخـر من «يحكم». وقـد ظهر كـلاهما في كتـاب «لأبي الأعلى المـودودي» بعنوان «المصطلحات الأربعة في القرآن»[٢٩]، وكان هدفه من هـذا الكتـاب أن يؤصل الدلالة الحقيقية والأصلية للمصـطلحات القـرآنية التـالية: الإله، والرب، والعبادة، والدين، كما فهمها العـرب في عهد البعثـة المحمدية وليس كما مسخها أسلافهم طوال عصـور الانحطاط. وقـد كان أحد أسبـاب تدهـور بلاد الإسـلام عند البـاكستاني أبـو الأعلى المودودي، وبالتحديد أن المسلمين لم يفهموا بعد الرسالة القرآنية كما فهمـوها في بـداية العصر الإسـلامي. وعلاوة عـلىٰ ذلك، فلكي يتم بناء المجتمع المسلم فإن هذا يتـطلب أولاً وأخيراً أن يتعلم المسلمـون قراءة القرآن في سياقه الأصلي، دون الأخذ في الاعتبار الأهمية المفرطة للتقاليد، التي اعتبرها المودودي تقاليد متحجرة.

وقـد كتب المودودي كتـابه عـام ١٩٤١ ونشر لأول مرة في مجلة، «ترجمان القرآن» في نفس العام الذي أسس فيه «الجماعات الإسلامية» في الهند. وفي هذا السيـاق، كان الهـدف من هذا الكتـاب هو تنقيـة عقيدة هذه الجـماعة وتحـديد مـوقفها من الأحـزاب الحاكمـة. وبمعنى آخر، فإن الهدف منه لم يكن مختلفاً على الإطلاق عن أهداف «معـالم في الطريق».

وكـانت السلطة الشرعية الـوحيدة، عنـد قطب، كـما هي عنـد المودودي، في نظام الحكم الصالح (وهـو بالضرورة مسلم) هي حكم الله (الحـاكمية لله). وعـلى نفس النمط، فالله هـو الموضـوع الوحيـد للعبـودية (العبـودية لله). والنـظام يستطيـع أن يمارس العبـودية فقط بـاسم الله، بتطبيق الشريعـة الإلهيـة «الحكم بمـا أنـزل الله». فمبـدأ

الحاكمية لله هـو الضمان في مـواجهة سلطة الحـاكم الفرديـة: السلطة العـادلة هي فقط تلك التي تحمـل العهـد الإلهي، فـالتشريـع الـذي يحكمه القرآن (شريعـة الله) هو الحصن من الفسـاد ومن التحول إلى مجرد نظام قضائي في خدمة الحاكم المطلق.

والمجتمـع الجاهـلي، عـلى عكس المجتمـع المسلم، يمنـح سلطة الحكم لغـير الله ويحـول الملوك إلى أهـداف للعبـادة. ويمكن تمييـز المجتمع الجاهلي من خلال تأليه المسيـطرين على السلطة، سـواء كان رجـلاً، أو مجموعـة، أو حـزبـاً، ومن خـلال عبـادة الجـماهـير لهؤلاء المسيطرين على السلطة.

ورغم أن مصطلحي «العبودية» و«الحاكمية»، واللذين فهما سيد قطب إلى حد ما، قد نشأ في كتابـات المودودي، فـإن استعمال قـطب لهما كمفهومين أساسيين في تحليله للجاهلية وللمجتمعات الإسلامية، أضفى عليهـما قوة كبـيرة أكثر ممـا فعـل المؤلف البـاكستـاني. ولم تكن «العبودية» و«الحاكمية» مصطلحات قرآنية، وهي نقـطة أخذهـا على المودودي (وبالتـالي على سيـد قطب) المـرشد العـام حسن الهضيبي. ومـع هـذا، فـإني أزعـم أن قـطب كـان متحفـظاً إلى حـد بعيـد في استخدامه لهذين المصطلحين.

وفي محاولته لإحيـاء الدلالـة الكاملة للتيـمات Themes القرآنيـة الأربع، الكلمات المحوريـة Keu Words في الإسلام، خـلال العصر الـذي بدأ استعـمالها فيـه، من خـلال إحيـائهـا بعـد تحـريـرهـا من الشوائب. التي حجرتها التقاليد، أزال المودودي الكهـنـوتية عن هـذه المصـطلحات بشكـل فعـال. وفي نفس الـوقت أضفى قـداسـة عـلى مصـطلحات أخـرى تنتمي إلى المفردات الحـديثة وقـدمها بعـد ذلـك

كمرادف للمصطلحات التي ناقشها. ما هو المقصود «بالعبادة» في القرآن؟ زعم المودودي، أن المقصود بالعبادة أوسع بكثير من ما يمكننا أن نفهمه من خلال نفس الكلمة اليوم، فالعبادة يجب إعادة صياغتها في معناها الكامل (المعنى الكامل والشامل). ويعني هذا إدراج كل معانيها المختلفة التي يمكن أن تستخدم في اللغة الحديثة. وهذه الكلمات المعاصرة تكتسب بالتالي رنيناً مقدساً، فلو أوحى القرآن لمحمد اليوم، فسوف يكون بهذه الكلمات.

وفي واقع الأمر، يفهم المسلمون اليوم المصطلح القرآني «عبادة»، على سبيل المثال، في ضوء التفسيرات الثابتة للحديث الشريف. والعبودية تعني في هذه التفسيرات، «الفرائض»، أي الإجراءات المنتظمة التي تعبر عن علاقة الكائنات الحية بالله. ويعني هذا في الإسلام النطق بالشهادتين، والصلاة، والصوم، وإخراج الزكاة والحج.

ويتطلب التمسك بالمعنى الحقيقي للمصطلح القرآني «عبادة»، عند المودودي، من ناحية أخرى، ثلاث كلمات تساويه معنى في الاستخدام الدارج. وهذه سوف توفر لنا، اعتماداً على هذا السياق، أكثر المرادفات إيماناً: العبودية، والإطاعة، والتأله.

وقد اشتمل القرآن على عدة آيات تحظر على المسلمين إداء العبادة لأي شيء غير الله. وقد علق المودودي على هذه الآيات بما يلي:

«في الآيات التي جاءت فيها كلمة «عبادة» بمعنى «العبودية» و «الإطاعة»، فإن المراد بالمعبود فيها إما الشيطان وإما الأناس المتمردون الذين حولوا أنفسهم طواغيت فحملوا عباد الله على

عبادتهم وإطاعتهم بدلاً من عبادة الله وإطاعته، أو هم الأئمة والزعماء الذين قادوا الناس إلى ما اخترعوه من سبل الحياة وطرق المعاش جاعلين كتاب الله وراء ظهرهم. وأما الآيات التي وردت فيها «العبادة» بمعنى التأله، فإن المعبود فيها عبارة إما عن الأولياء والأنبياء والصلحاء الذين اتخذهم الناس آلهة لهم على رغم أنف هدايتهم وتعليمهم، وإما عن الملائكة والجن الذين اتخذوهم لسوء فهمهم شركاء في الربوبية المهيمنة على قانون الطبيعة، أو هو عبارة عن تماثيل القوى الخيالية وهياكلها التي أصبحت وجهة عبادتهم وقبلة صلواتهم بمجرد إغراء الشيطان. والقرآن الكريم يعدُ جميع أولئك المعبودين باطلاً ويجعل عبادتهم خطأً عظيماً سواء تعبدهم الناس أو أطاعوهم أو تألهوا لهم.. لأنه لا يجدر بالعبادة إلا الله وحده» ص ٧٣(*).

وقد قدم المودودي فكرة «الحاكمية» عندما تعرض لمصطلح «رب» («رب» بالمعنى المزدوج للكلمة، المعنى الديني والمعنى السياسي). وهنا أيضاً كان هدفه استعادة الدلالة الكاملة للمصطلح الأصلي، الذي أوضح أن له خمسة معاني رئيسية في القرآن. باحثاً في مختلف المفاهيم المغلوطة لمعنى كلمة «الرب» والشائعة بين الأمم والعشائر غير الإسلامية، أوضح المودودي:

«بل الحق أن الأسر الملكية ما زالت في أكثر أقطار العالم تحاول الشركة ـ قليلاً أو كثيراً ـ في الألوهية والربوبية في دائرة ما فوق الطبيعة، علاوة على ما كانت تتولاه من الحاكمية السياسية، وما زالت لأجل ذلك تفرض على الرعية أن تقوم بين يديها بشيء من

(*) أنظر، أبو الأعلى المودودي، «المصطلحات الأربعة في القرآن»، طبعة دار التراث العربي بالقاهرة، عام ١٩٧٥ (المترجم).

شعائر العبودية. على أن دعواهم تلك للألوهية السماوية لم تكن هي المقصودة بذاتها في الحقيقة، إنما كانوا يتذرعون بها إلى تأثيل حاكميتهم السياسية... ويقول فرعون، إني أنا مالك القطر المصري وما فيه من الغنى والثروة وأنا الحقيق بالحاكمية المطلقة فيه، وشخصيتي المركزية هي الأساس لمدينة مصر واجتماعها، وإذن لا يجرين فيها إلا شريعتي وقانوني» ص ٤٩، ٥٠.

وفكرة المودودي هنا مشابهة لمعالجة الـ «عبودية». فأن تكون حاكماً عادلاً، هو أن تمارس، بين أشياء أخرى، الحاكمية. لكن الحاكمية تخص الله وحده، والحاكم الظالم الذي يمارس الحاكمية على رعاياه يكون قد اغتصب السلطة الإلهية.

والمعيار الهام والكافي لتحديد ما إذا كان مجتمع ما مسلماً أو منتمياً إلى الجاهلية، يكمن بالتالي في نوع «العبودية» و«الحاكمية» التي يمكن رصدها خلاله. ففي المجتمع المسلم، الله وحده هو الذي يُعبد ويحكم ـ وفي المجتمعات الجاهلية يحتل تلك المنزلة شخص ما أو شيء ما غير الله الواحد الحق.

الإسلام هو الحضارة

في فصل عنوانه «الحضارة هي الإسلام»، شرح سيد قطب رؤاه للمجتمعات التي تسمي نفسها إسلامية لكنها في الحقيقة مجتمعات جاهلية:

«الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات.. مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي...

«المجتمع الإسلامي» هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام..

عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً. . و «المجتمع الجاهلي» هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه. . ».

«ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم أناساً ممن يسمون أنفسهم «مسلمين». بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام! وليس المجتمع الإسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه ـ غير ما قرره الله سبحانه وفصّله رسوله ﷺ، ويسميه مثلاً «الإسلام المتطور»!.

و «المجتمع الجاهلي» قد يتمثل في صور شتى ـ كلها جاهلية ـ:

«قد يتمثل في صورة مجتمع ينكر وجود الله تعالى، ويفسر التاريخ تفسيراً مادياً جدلياً، ويطبق ما يسميه «الاشتراكية العلمية نظاماً».

«وقد يتمثل في مجتمع لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السماوات، ويعزله عن ملكوت الأرض، فلا يطبق شريعته في نظام الحياة، ولا يحكم قيمه التي جعلها هو قيماً ثابتة في حياة البشر، ويبيح للناس أن يعبدوا الله في المعابد والكنائس والمساجد، ولكنه يحرِّم عليهم أن يطالبوا بتحكيم شريعة الله في حياتهم، وهو بذلك ينكر أو يعطل ألوهية الله في الأرض. . » ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

ولم يجد القراء الذين اطلعوا على «معالم في الطريق» في مصر الستينات أية صعوبة في اكتشاف أي مجتمع جاهلي ذلك الذي كان يقدم وجهي «الاشتراكية» و «الإسلام الرسمي»: كان هذا المجتمع بلا شك هو الجمهورية العربية المتحدة التي أسسها جمال عبد الناصر. ولكي يزيح النقاب عن هذين الوجهين، أوضح قطب

أن دعوة النظام للشريعة الإسلامية دعوة لا أساس لها من الصحة كما كان يتصور البعض.

وكانت هذه الدعوة، في الواقع، أحد التيمات الدعائية للدولة الناصرية، رغم أن معظم المراقبين المعاصرين لم يهتموا بها أدنى اهتمام، حيث أخذوا بالدعاية التي كانت تروجها الصفوة المحلية من المتحدثين بالفرنسية والانجليزية «للاشتراكية العربية». وبدلاً من العلمانية التي تلهف البعض على تطبيقها، حاول نظام عبد الناصر تحديث المؤسسات الرسمية الإسلامية، خاصة الأزهر، في محاولة لتحويلها إلى أكثر أشكال صناعة الرأي العام المتاحة تأثيراً. وكان هذا هو «الإسلام المتطور» الذي تصدى له قطب بالنقد اللاذع.

وأما السادات فقد استعاض عن «الإشتراكية العربية» «بالانفتاح الاقتصادي»، إلا أن الوجه الآخر للنظام لم يبق فقط بل أنه اكتسب أهمية أكبر على مدار السنين. فقد سعى الرئيس دائماً إلى اكتساب الشرعية من خلال المؤسسات الإسلامية. لكن على الرغم من كل ما أفتى به شيخ الأزهر في محاولته لإضفاء الشرعية على أعمال الحاكم الظالم، فلم يغير هذا شيئاً في الطابع الجاهلي للنظام بالنسبة للمجاهدين الإسلاميين الذين قرأوا «معالم في الطريق». فتلك المفاهيم الأساسية التي وضعها سيد قطب لم تفقد شيئاً من مصداقيتها مع وفاة عبد الناصر، ولا حتى، فيما يتعلق بهذا الأمر، عندما انتشرت هذه المفاهيم خارج حدود مصر. حيث أن سيد قطب كان قادراً، من داخل ظلمات المعتقل، على صياغة تلك المقولات التي كانت قابلة للاستخدام عند تحليل كل دول العالم الإسلامي حديثة

الإستقلال. وكان هذا الموضوع بالتحديد هو السبب في نجاحه الملحوظ.

ما العمل؟

بعد أن رسخ سيد قطب مفهومي المجتمع الإسلامي والجاهلي، انتقل إلى تحديد العملية التي يمكن من خلالها تدمير الجاهلية وبناء الدولة الإسلامية على أنقاضها. وقد برهن سيد قطب على أن وقت العمل قد حان، وعلى كل الأحوال فإن «الإنسانية لم تعد تبالي بالعقائد المجردة، خاصة في هذه الأيام».

وقد كتب سيد قطب: يتطلب إحياء الإسلام ثورة حقيقية تحت قيادة «طليعة الأمة» التي يجب أن يكون قدوتها ذلك «الجيل القرآني الفريد»، أي صحابة الرسول. ونظراً لأن هؤلاء الصحابة قد أخذوا زادهم الفكري من القرآن وحده، فقد كانوا قادرين بالتالي على بناء المجتمع الإسلامي المثالي في عصره الذهبي، عصر الخلفاء الراشدين. وفي اللحظة التي حول المسلمون فيها اهتمامهم إلى ثقافات الامبراطوريتين البيزنطية والفارسية الساسانية، أصيب فكرهم بالفساد. وقد بدأت المصائب مع الخليفة الخامس، معاوية بن أبي سفيان، مؤسس الدولة الأموية.

وطليعة اليوم، أردف قطب، عليها أن تتبصر بالإسلام، وأن تنأى عن الثقافة غير الإسلامية. يجب عليها أن تبدأ بتطهير نفسها من الأفكار الجاهلية.

«لا بد أن نرجع إليه ـ حين نرجع ـ بشعور التلقي للتنفيذ والعمل.. نرجع إليه لنعرف ماذا يطلب منا أن نكون، لنكون.. ثم

لا بد لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية.. في خاصة نفوسنا» ص ١٨، ١٩.

وما أن تتحرر الطليعة من الاغتراب الذي يسببه المجتمع الجاهلي وتستلهم الوحي من دراسة القرآن وحده، حتى تكون جاهزة للعمل:

«إن مهمتنا الأولى هي تغيير واقع هذا المجتمع. مهمتنا هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه....

«إن أولى الخطوات في طريقنا هي أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته. وألا نعدِّل نحن في قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنلتقي معه في منتصف الطريق. كلا! إننا وإياه على مفترق طرق، وحين نسايره خطوة واحدة فإننا نفقد المنهج كله ونفقد الطريق» ص ١٩..

وتنكشف عملية الانتقال من الجاهلية إلى الإسلام من خلال السبيل التالي «إنسان يؤمن بهذه العقيدة الآتية له من ذلك المصدر الغيبي، الجارية بقدر الله وحده. وحين يؤمن هذا الإنسان الواحد بهذه العقيدة يبدأ وجود المجتمع الإسلامي (حكماً).. إن الإنسان الواحد لن يتلقى هذه العقيدة وينطوي على نفسه.. إنه سينطلق بها.. هذه طبيعتها.. طبيعة الحركة الحية.. إن القوة العليا التي دفعت بها إلى هذا القلب ستمضي في طريقها قدماً» ص ١١٧، ١١٨.

«وحين يبلغ المؤمنون بهذه العقيدة ثلاثة نفر، فإن هذه العقيدة

ذاتها تقول لهم: أنتم الآن مجتمع، مجتمع إسلامي مستقل، منفصل عن المجتمع الجاهلي الذي لا يدين لهذه العقيدة، ولا تسود فيه قيمها الأساسية ـ القيم التي أسلفنا الإشارة إليها ـ وهنا يكون المجتمع الإسلامي قد وجد (فعلاً)!. والثلاثة يصبحون عشرة، والعشرة يصبحون مئة، والمئة يصبحون ألفاً، والألف يصبحون اثني عشر ألفاً.. ويبرز ويتقرر وجود المجتمع الإسلامي! وفي الطريق تكون المعركة قد قامت بين المجتمع الوليد الذي انفصل بعقيدته وتصوره، وانفصل بقيمه واعتباراته، وانفصل بوجوده وكينونته عن المجتمع الجاهلي، الذي أخذ منه أفراده» ص ١١٨.

«لكن (الحركة) التي هي طابع العقيدة الإسلامية، وطابع هذا المجتمع الذي انبثق منها، لا تدع أحداً يتوارى!.. المعركة مستمرة، والجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة» ص ١١٨، ١١٩.

ولأغراض التحليل، يمكننا أن نميز مرحلتين خلال تلك المسيرة منذ ميلاد الطليعة وحتى ترسيخ المجتمع الإسلامي: الأولى هي النضوج الروحي (قاعدة الوحي القرآني التي هدفها تحرير الرعية من اغتراب الجاهلية) والثانية هي المعركة في مواجهة هذا المجتمع الجاهلي. وينجز مصطلح «الجهاد» هذا التغير في شموليته، من الجهد الفردي في دراسة القرآن إلى الجهاد صفوفاً متراصة.

وفي فصل طويل في «معالم في الطريق» عنوانه «الجهاد في سبيل الله»، أوضح قطب أنه يقصد هذا المصطلح في أشمل معانيه، مختلفاً بهذا مع هؤلاء «الإنهزاميين» الذين أضعفوا هذا المصطلح، سواء باختزاله إلى حرب «دفاعية» (وبالتالي رفض إرهاب غير المسلمين) أو جعلوه مقصوراً على العزلة في نطاق جهاد المؤمن للغواية (وبالتالي

تجنب محنة الاتصال بالعالم المعاش). واستمر قطب قائلاً، من المسلم به أن الإسلام يسعى لتحرير الإنسان من الانحطاط الذي أسقطته فيه الغواية، إلا أنه يجب أن يصبح أيضاً السلاح الذي يحرر به نفسه من النير الذي فرضه عليه بنو جنسه.

تلك هي وظيفة الجهاد، وأي تصور عن تحقيق النصر من خلال البيان فقط سيصبح تصوراً محكوماً عليه بالفشل.

«قيام مملكة الله في الأرض، وإزالة مملكة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد ورده إلى الله وحده.. وسيادة الشريعة الإلهية وحدها وإلغاء القوانين البشرية.. كل هذا لا يتم بمجرد التبليغ والبيان، لأن المتسلطين على رقاب العباد والمغتصبين لسلطان الله في الأرض لا يسلمون سلطاتهم بمجرد التبليغ والبيان، وإلا فما كان أيسر عمل الرسل في إقرار دين الله في الأرض» ص ٦٠، ٦١.

ومهمة ما أسماه قطب بـ «الحركة» هي إزالة العقبات المادية التي تقف في طريق الطليعة: «إذا كان «البيان» يواجه العقائد والتصورات، فإن «الحركة» تواجه العقبات المادية الأخرى - وفي مقدمتها السلطان السياسي القائم» ص ٦١.

ويشير إصرار سيد قطب إلى التأكيد على أن تأسيس «مملكة الله على الأرض» لن يتم من خلال التبليغ والبيان حسب السياق الذي كتب فيه «معالم في الطريق»: ففي مواجهة الدولة الشمولية التي صنعتها الناصرية، لا يجب على المجاهدين الإسلاميين أن يحصروا أنفسهم في نطاق الكلمات وحدها. وكانت مساهمة قطب في التراث النظري للإخوان المسلمين الأكثر تقليدية هي رؤيته الواضحة للتغير البنيوي

في العلاقة بين الجماعة المدنية والدولة التي تولاها نظام عبد الناصر. فحكومات ما قبل ١٩٥٢ لم تعترض جدياً سبيل دعوة حسن البنا وأتباعه. وكان الإخوان حينئذ قادرين على إعلان عدائهم للاستعمار البريطاني، واحتقارهم للنخبة المتفرنجة، وعدائهم للأحزاب السياسية. لكن فجأة صبغت الحكومة المستقلة نفسها بألوان «الاشتراكية العربية» وأجبرتْ منتقديها على الاختيار بين التزام السكينة، أو النفي، أو السجن، أو المشانق، أي أن دعوة الإخوان قد أصبحت مستحيلة. وقطب الذي بيّن خطأ هؤلاء الذين اختاروا الالتزام بالسكينة أو الذين أخرسوا أصواتهم، أوضح أن نمط العمل يجب أن يتغير ليتكيف مع شكل قمع الدولة: ففي مواجهة الجاهلية، على مجاهدي حركة الإسلاميين، أن يلجأوا إلى «الحركة»، إلى النضال الذي لن يكون شفوياً فقط.

ويشير سيد قطب بإقرانه مصطلحي «الحركة» و«البيان» سوياً بشكل ضمني الى انتشار الإسلام من خلال المصحف والسيف، والمصحف والسيف قد أصبحا متلازمين تاريخياً، وكل منهما كان له مجال تطبيقه الملائم: فالسيف يستخدم لإخضاع المناطق التي يحكمها غير المسلمين، وداخل هذه المناطق لإرغام الكفار على تغيير دينهم، وإلا فالموت جزاءهم. ومن ناحية أخرى، فإن المسيحيين واليهود لا يجبرون على الدخول في الإسلام. لكنهم بدلاً من ذلك يفترض دخولهم الإسلام من باب القرآن وحده ـ بمعنى آخر، من خلال الدعوة. (في الواقع، يكون دافعهم للتحول إلى الإسلام هو المصالح العامة التي توفرها عضوية جماعة المسلمين).

وفي الحقيقة، كانت دعوة الإخوان المسلمين، في مصر القرن

العشرين، موجهة بشكل عام للجماهير الإسلامية أكثر منه للأقلية المسيحية والقبطية، وأقل من ذلك بالنسبة لليهود. فأغلبية الجماهير، على الرغم من إسلامها، قد نسيت أن الإسلام نظام كامل متكامل، وحصرت الدين بدلاً من ذلك في نطاق التقوى الفردية. وكان هدف رسالة الإخوان هو توجيه هذه الجماهير لإعادة اكتشاف هذا المدلول الواسع للإسلام. إلا أن انقلاب الضباط الأحرار، الذي أعقبه بعد عدة سنوات تأسيس الدولة الناصرية، غيّر كل هذا. واضطهدت الدولة الإخوان، وأصبحت بالتالي، وفق تصورهم، عدواً جوهرياً للإسلام. وبالنسبة لمؤلف «معالم في الطريق» كان انتشار الإسلام يتطلب تحولاً في كلا المجالين، على مستوى العمل وعلى مستوى الأداة. فالقرآن لم يعد الآن كافياً وحده كدليل: لقد حان وقت السيف، إنه نظام الجاهلية، الذي يجب محاربته بنفس أسلوب محاربة الكفار. وبهذا جلب سيد قطب لنفسه مخاطرة غير مأمونة العواقب بخوضه حرباً تردد العلماء في اتخاذها طوال تاريخ الإسلام. فإقرار وقوف الحاكم خارج حدود الإسلام يعني تكفيره، والتكفير في الواقع كان سلاحاً خطيراً، من اليسير جداً أن يسقط في أيدي الطائفيين البعيدين عن سيطرة العلماء ورجال الدين.

ومع هذا، فإن موت سيد قطب المبكر على المشنقة، قد دفع أفكاره بشكل فعال، مع كل الغموض الذي تحتويه، إلى الحياة العامة، وبالتالي سقط سلاح التكفير في أيدي الطائفيين الذين لا يمكن السيطرة عليهم.

وعلاوة على ذلك، فقد ترك قطب تعريفه للجاهلية مفتوحاً. حيث يمكن أن يكون الحاكم الظالم وبيروقراطيته نموذجها الأوحد، أو

يكون المجتمع بأكمله هو الذي يخضع لهذا الحكم!. أو بمعنى آخر، هل يمكن اعتبار أي فرد حينئذ ما زال مسلماً؟.

أسئلة مثل هذه قد تبدو مجرد خلافات في الفتوى. إلا أن الأجنحة المختلفة لحركة الإسلاميين في السبعينات قد صاغت استراتيجيات مختلفة بناء على كيفية إجاباتها على هذه الأسئلة. وفي الواقع العملي، أخذت أشكالاً عدة بدءاً من تدبير الانقلابات، إلى إعادة بناء التنظيمات، إلى الاضطرابات في الجامعات.

وقد مثل كتاب سيد قطب «معالم في الطريق» نقطة البدء في الطريق الذي يجب أن يسلكه مجاهدو حركة الإسلاميين - إلا أن تعذيبه وقتله، قد حال دون توقعاته الفلسفية - فواصل قراءة الطريق مسترشدين فقط بالتجربة العشوائية والترقيع الأيديولوجي، وعادة ما ضلوا طريقهم، وانساقوا إلى الطريق المسدود، فانتهوا إلى المشانق أو خلف قضبان السجون.

وعندما كتب سيد قطب «معالم في الطريق»، كان يراقب الدولة المصرية من مكان متميز جداً في أحد معتقلاتها. ونتيجة لهذه «الظروف الذاتية»، مثل الكتاب برنامج (مانيفستو) لحركة الإسلاميين كما مثل أيضاً جزءاً من التاريخ الطويل لنقد الأنظمة الراسخة في أرض الإسلام.

وعلى رغم شيوع ممالأة عدد من علماء الدين بالقول أو بالفعل للحكام، فإن عدداً لا يستهان به منهم لم يهب إدانة الأنظمة الوراثية أو العسكرية التي تحكم البلدان الإسلامية بسبب الظلم الذي شاهدوه. وبالتالي فإن هذه الأقلية من رجال الدين هي التي أمدت المجتمع المسلم على الرغم من هذا بأكثر الفقهاء ورجال الدين المتمسكين بالتقاليد شهرة وقوة على مر السنين.

ولأن العلماء يتكلمون باسم الله ويصدرون الفتاوى الشرعية بنا على تعاليم القرآن، فقد كانوا يملكون مقدرة فائقة على إضفا الشرعية على الحاكم أو سحب هذه الشرعية منه. فإذا حصل أحد المعارضين للحاكم على تأييد العلماء فإنه يكتسب بهذا التأييد مصداقية لا يستهان بها، لا سيما إذا كان هو نفسه واحداً منهم ويُدين باسم الله النظام الذي يسعى لإسقاطه. ولهذا السبب بالتحديد تجمع العلماء في عدد من الهيئات التي كانت مهمتها التحكم في الوصول إلى المراتب الدينية العليا والحد من عدد ومكانة هؤلاء الذين يمكن أن ينظر إليهم على أنهم قادرين على إصدار الفتاوى الشرعية بناء على تعاليم القرآن. لكن هذه الهيئات عادة ما كانت تفشل في الحفاظ على استقلالها عن السلطة التنفيذية، هذا الاستقلال الذي تتطلبه الصفة الرفيعة لوظيفتها. وعلاوة على ذلك، فقد أظهر العلماء في العصر الحديث تحجراً فكرياً ملحوظاً بشكل عام - وبالتالي، كان هناك متسع أمام المفكرين المسلمين الذين لم تتحكم هذه الهيئات في تعليمهم، (وهي التي كانت رسمياً تنشر المعرفة الدينية) وقد اتجهت هذه المؤسسات إلى الاستجابة لهذه الظاهرة سواء من خلال استمالة هؤلاء المفكرين إلى جانبها أو من خلال وصمهم بالخروج أو الهرطقة.

وقد تخرج كل من حسن البنا وسيد قطب من دار العلوم، وهي مدرسة ثانوية غير دينية، أي أنهما لم يدرسا في الأزهر، الجامعة والجامع الرئيسي في مصر. إلا أنه رغم قبول العلماء لحسن البنا في النهاية ضمن صفوفهم، وإن كان هذا قد تم بعد وفاته، لم يحظ قطب بهذا الاعتراف على الإطلاق. بل على العكس تماماً، وضع مؤلف «معالم في الطريق» في قائمة الممنوعات، وهي الطريقة الشائعة

لتعامل الأزهر مع مشكلة حركة الإسلاميين. وفي الواقع، اعتبرت أصوله الفكرية دائماً أقرب إلى فكر الخوارج، بل اعتبر سيد قطب نفسه منحرفاً.

والخوارج هم أعضاء أقدم الفرق الدينية في الإسلام. وكانوا من أنصار «علي بن أبي طالب»، رابع وآخر الخلفاء الراشدين، أثناء معركة «صفين» في يوليو ٦٥٦ بين علي ومعاوية بن أبي سفيان، حاكم سوريا، وخليفة المستقبل، ومؤسس الدولة الأموية. وخلال هذه المعركة اقترح معاوية إيقاف القتال واللجوء إلى تحكيم مندوبين عن كل منهما ليحسموا النزاع «وفقاً للقرآن»، فقبل معظم جيش علي ذلك. إلا أن مجموعة واحدة من المقاتلين رفضت ذلك، وتمسكت بأن «الحكم لله وحده». وتخلت عن جيش علي، وفي النهاية انضم إليها العديد من أنصاره الأوائل الذين نقموا على قرار التحكيم الذي جاء في جانب معاوية.

وقد انقسم الخوارج بعد ذلك إلى عدة فرق، كانت السمة الشائعة بينها هي رفضها الإقرار بشرعية أي إمام، أو قائد مسلم، لا يتبع تعاليم القرآن. وتأكيدها على أن الإيمان بلا عمل شيء لا قيمة له، وأن المسلمين الذين يرتكبون الآثام مرتدون عن الدين. وأفتوا بتكفير هؤلاء البشر. وتاريخ الخوارج أصبح الآن أحد صور المواجهة مع السلطات الحاكمة، التي لم يجنوا منها سوى تعرضهم لقمع الحكام. أما الجانب الآخر من ثورتهم الدائمة على أي نظام كافر فهو عجزهم عن تأسيس دولة حقيقية في أي وقت. وقد اختار العلماء الوقوف إلى جانب الدولة دائماً، في مواجهة الخوارج، فالدولة ـ مهما كانت تمثل من شرور، ومهما كانت تمارس من عنف وتجعل من

الخلافة إرثاً لها ـ بحد أدنى هي التي تدافع عن المجتمع الإسلامي أمام الكفار ـ فمن السهل على العلماء أن يقوِّموا الحاكم، أو أن يصححوا ممارساته من خلال نصيحتهم الحصيفة، أو حتى أن ينتقدوه عندما يشعرون بأهمية ذلك. لكن تكفير الحاكم، حتى لو كان أعتى، لا يمكن الإفتاء به إلا بشكل استثنائي فقط، إذ أن هذا سيفتح الطريق أمام فوضى لا يستهان بها ويخلق سوابق فقهية في منتهى الخطورة.

وكان رد فعل مفكري حركة الإسلاميين المعاصرة متباينة إزاء وضعهم في قائمة الممنوعات. فسيد قطب، على سبيل المثال، وعبد السلام فرج، منظر المجموعة التي اغتالت السادات، لجأ إلى الأحاديث الشريفة وأنكر كل علاقة بالخوارج. بينما رفض شكري مصطفى، قائد جماعة المسلمين، كل الحديث الشريف ولجأ مباشرة إلى القرآن.

تلك كانت فصول الجدل الهام الذي أثير حول الإسلام كقوة تستطيع أن تمنح الشرعية للنظام السياسي أو تحجبها عنه. هذا الجدل الذي سيظل القضية الملتهبة في البلدان الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين.

تدخل العلماء:

كان رأي عبد الناصر في مؤلف «معالم في الطريق» واضحاً كل الوضوح. فإنه قد قام بشنق المنظر الإسلامي في ٢٩ أغسطس هدفا للعبادة من رعاياه، قام بشنق المنظر الإسلامي في ٢٩ أغسطس ١٩٦٦. وسيد قطب أصبح شهيداً في عيون أتباعه. بل أصبح من

الصعب مناقشة شخصيته وعمله إلا بأكثر العبارات عاطفية. أما بالنسبة لموظفي نظام عبد الناصر سواء المدنيين أو الدينيين فلم يكن هناك ما يضاف إلى الذكرى القاتمة لهذا الميت الرجعي، الخائن الذي نال عقابه العادل. وبالنسبة للإخوان المسلمين فإن القاعدة بينهم هي تناول سيرته على أنها سيرة شهيد، على الرغم من خلافاتهم المعروفة مع تطرف «معالم في الطريق».

أما رد فعل المؤسسة الإسلامية المصرية العنيف والغاضب فقد بدا في مجلة «منبر الإسلام»، وهي المجلة التي تصدرها وزارة الأوقاف، وفي العديد من الكتب التي صدرت أثناء محاكمة سيد قطب. وكانت وجهة النظر الأكثر رسمية، هي التي تجسدت في الوثيقة التي أعدها الشيخ محمد عبد اللطيف السبكي، رئيس لجنة الفتوى بالأزهر، بناء على طلب شيخ الأزهر وقتئذ حسن مأمون. فقد أشار الشيخ السبكي إلى أنه رغم أن النظرة الأولى لكتاب «معالم في الطريق» تظهر أنه كتاب يلبي نداء الإسلام، فإن المرء ينفر منه بعد ذلك من «أسلوبه الملتهب»، وتأثيره وخيم العواقب على النشء وعلى القراء الذين يعانون من نقص ثقافتهم الدينية.

وقد فنّد الشيخ الكتاب كلا وجزءا. حيث أوضح أنه من الكفر وصف أية فترة بالجاهلية باستثناء تلك الفترة التي سبقت البعثة المحمدية وبناء على ذلك فقد اتهم سيد قطب بأنه من الخوارج.

«مثله مثل الخوارج، استخدم سيد قطب مقوله «الحاكمية لله» لكي يطلب من المسلمين أن يعارضوا أي حكم أرضي». وقد برهن الشيخ، أنه على عكس ذلك، حث القرآن على إطاعة الحاكم المسلم، الذي عليه بالمقابل أن يعمل على تحقيق العدل بين رعاياه.

وعلاوة على ذلك، «فمعظم القادة المعاصرين للبلدان الإسلامية هم قادة صالحين».

أما بالنسبة للجهاد، فقد عالجه قطب على أنه إعلان للحرب ضد كل الذين لا يفكرون مثله، من أجل ترسيخ المجتمع المسلم الذي سيصبح هو قائده. وفي النهاية «رغم أنه في أسلوبه، أي الكتاب، مليء بالآيات القرآنية والإشارات لتاريخ المسلمين، إلا أن أسلوبه في الواقع أسلوب مخرب، لذلك النوع من البشر الذين يخلطون، في أي مجتمع، بين الحقيقة والكذب ويخترعون أفضل البشر الذين يخلطون، في أي مجتمع، بين الحقيقة والكذب.

ويخترعون أفضل الطرق للخداع . وهذا الكتاب «يسعى إلى إيهام بسطاء العقول وتحويلهم إلى متعصبين وقتلة عميان» ، وهذا ما يجب أن نأخذه في الاعتبار في ضوء الأحداث الأخيرة (إشارة إلى مؤامرة «الإخوان المسلمين»عام ١٩٦٥) .

«وإذا ربطنا بين سيد قطب وبين الأحداث المعاصرة. ونظرنا إلى ذلك الاتجاه في ضوء الثورة المصرية، وما ظفرت به من نجاح باهر في كل مجال من مجالات الحياة وضح لنا أن الدعوة الإخوانية، دعوة مدسوسة على ثورتنا باسم الغيرة على الدين، وأن الذين تزعموا هذه الدعوة أو استجابوا لها إنما أرادوا بها النكاية للوطن والرجوع به إلى الخلف، وتلك هي الفتنة الكبرى»[١٨].

وقد قضى هذا النص على أي احتمال لاستخدام النظام لفكر سيد قطب، إلا أن هذا لم يكن حال بعض التيارات الأخرى في حركة الإسلاميين، التي أضفت على «معالم في الطريق» صورة العمل الذي ينظر إليه على أنه خطر على وجود النظام القائم. وقد اكتسب

النقد الذي وجهته العناصر الإصلاحية في حركة الإسلاميين للكتاب أهمية أكثر بكثير. وفي الفصل الأول ذكرنا أن المرشد العام قد أبدى إعجابه بهذا الكتاب، وأكد لزينب الغزالي «أن الكتاب أثبت صحة كل الآمال التي علقها على سيد قطب»[١٢]. ومع هذا، فإن أول رد فعل هام ظهر داخل صفوف الإخوان المسلمين على كتاب «معالم في الطريق»، عام ١٩٦٩، كان عملاً لحسن الهضيبي نفسه، سعى به إلى تصحيح أخطاء إخوان «معيَّنين». وقد كتب كتاب «دعاة لا قضاة»، مثله مثل «معالم في الطريق»، في أحد المعتقلات التي وضع فيها الإخوان بعد عام ١٩٦٥. حيث غذى التعذيب الذي تعرضوا له فكرة «التكفير»، وخاصة بين شباب المعتقلين. فقد كان من المستحيل بالنسبة لهم أن ينظروا إلى من يعذبونهم أو الذين أعطوهم الأوامر على أنهم مسلمين، وكذلك هؤلاء الذين تخلوا عن الثورة على أولئك الحاكمين الظالمين[٥]. وقد كتب الهضيبي «دعاة لا قضاة» في محاولة منه لإرشاد شباب حركة الإسلاميين ثانية إلى الطريق القويم والواضح. وتضمن الكتاب انتقادات واضحة لكتاب المودودي «المصطلحات الأربعة في القرآن»، إلا أنه لم يكن من الصعب على من يقرأ ما بين السطور، ملاحظة تفنيده لمقاطع بعينها من كتاب «معالم في الطريق».

وقد أدرك الجميع ذلك، أو بحد أدنى محمد قطب، الذي نشر عام ١٩٧٥ خطاباً طويلاً في صحيفة «الشهاب»، صحيفة الفرع اللبناني للإخوان، دافع فيه عن ذكرى أخيه، سيد قطب، في مواجهة هؤلاء الذين اتهمهم بالتعبير عن أفكار تخالف عقيدة الإخوان المسلمين. «فأنا نفسي سمعته أكثر من مرة يقول «نحن دعاة ولسنا بقضاة». وهدفنا ليس أن نحكم على الناس ولكن أن نعلمهم

حقيقـة: أن لا إله إلا الله. والمشكلة هي أن هؤلاء النـاس لم يفهموا ماذا تتطلب هذه الحقيقة منهم».

وأمـا مهمة الإخـوان، بـالنبـة للهضيبي، فقـد كـانت الـدعـوة لـلإسلام في المجتمـع الـذي يعيشـون فيـه. وهـو لم يصف المجتمـع بـالجاهليـة، لكنه ذكـر فقط أن بعض المسلمين مـا زالوا يعيشـون في حـالة من الجهـل. وهـاتـان الكلمتـان، الجـاهلية والجهـل، جـرى اشتقـاقهما من نفس المصـدر، لكن بينما يفهم المسلم المصـطلح الأول بمعـاني عديدة، ولا يعني المصطلح الثـاني، بالنسبـة له، سـوى ذلـك النوع من الجهل الذي يمكن معالجته من خلال الدعوة. وأكـد حسن الهضيبي مراراً على أن كل ما هـو مطلوب من المـرء لكي يغدو مسلماً هـو نطق الشهـادتين، أي «لا إلـه إلا الله» وأن «محمداً رسـول الله». وبالطبع، هناك مسلمون آثمون، لكن أن يكفـر المرء مسلماً فهـذا هو الإثم بذاته.

وبتأكيده على هذا المبدأ، الذي أثبت أنه يقوم على تعاليم القرآن والسنـة، اختلف الهضيبي مـع المـودودي، الـذي زعم أن نـطق الشهـادتين قـد أسيء فهمه اليـوم، حيث لم تعد المجـاهرة بـالإيمـان تصريحاً فقط بل يجب أن تترجم إلى فعل قبـل أن ينطقهـا المرء وبهـذا فقط يمكن للمرء أن يصبح مسلماً.

وأثبت الهضيبي أيضـاً اختلافـه مـع تلك الفقـرة التي وردت في كتـاب «معالم في الـطريق» والتي تحـدث فيهـا قـطب عن أن المـرء لا يكون مسلماً مع نطقه بالشهادتين: «ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم نـاساً ممن يسمـون أنفسهم «مسلمـين»، بينـما شريعـة الإسـلام

ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام»!.

وهنا نأتي إلى ذروة المشكلة التي قسمت حركة الإسلاميين، في هذا الوقت وبعد ذلك خلال حكم السادات: فقد اعتقد الثوريون بأن المجتمع المصري مجتمع جاهلي بكل معنى الكلمة، ومعنى هذا أن «الحركة هي الأداة المناسبة لنشر الإسلام، بينما اعتقد الإصلاحيون بأن «الدعوة» وحدها يمكن أن تأخذ بيد المجتمع المسلم، ـ الجاهل الآن بصلاحية أحكام القرآن لكل زمان ومكان، ـ ثانية إلى الإسلام.

وتتخذ المسألة شكلاً أكثر عملية عند تقييمهم المتشعب لطبيعة النظام السياسي في مصر في ظل عبد الناصر وفي ظل خليفته. هل سُمح للإخوان بممارسة الدعوة أم لا؟. أجاب حسن الهضيبي، والإخوان الجدد الذين التفوا حول عمر التلمساني ومجلة الدعوة، على هذا السؤال بالإيجاب. وتصوروا أن الدولة الناصرية لم تختلف بنيوياً عن تلك الدولة التي تلتها. بينما أجاب سيد قطب، والإسلاميون الشباب الذين قرأوا أعماله، على هذا السؤال بالنفي. واعتقدوا أن الدولة المستقلة تمثل عهد الجاهلية، عهد البربرية في ظل حماية حاكم ظالم. وأن الكلمات أصبحت عديمة الجدوى في مواجهة ذلك النظام، وأن انتشار الإسلام لا يمكن أن يستمر الآن إلا من خلال «الحركة».

والجاهلية كانت في الأصل مصطلحاً قرآنياً. وبالتالي فهي بالنسبة للهضيبي مصطلح يجب أن تُفهم دلالته الحقيقية بدقة. إلا أن الأمور تختلف تماماً مع مصطلح «الحاكمية»، الذي استخدمه

المودودي كمرادف معاصر للمصطلح القرآني «رب» في مصطلح «الحاكمية لله».

وقد اعتقد المرشد العام أن معالجة المودودي برمتها قد جانبها الصواب، حيث لا توجد في الواقع حاجة للبحث عن مرادفات عصرية للمصطلحات الإسلامية الأربعة، فالحديث الشريف قد فسرها طوال تاريخ الإسلام. وبالتالي أصبحت معانيها واضحة تماماً. وعلاوة على ذلك، فإن تعريف العقيدة الإسلامية على أساس معيار «الحاكمية» حماقة كبرى، كذلك النص على أن المسلمين هم فقط الذين يؤمنون بأنه لا حاكمية إلا لله: «وهناك بعض الذين أقاموا إيمانهم على مصطلح لم يذكر أبداً في أية آية قرآنية أو أي حديث شريف، مصطلح من صنع الإنسان، وهو ليس مقدساً وبالتالي فهو مصدر للخطأ والوهم»[١٥].

تعرض المودودي لنقد الهضيبي في كتابه «دعاة لا قضاة»، إلا أن الهضيبي لم يعتبر أبداً أن قطب وريث المودودي الروحي. حتى انه لم يتعرض له أحد، حتى عام ١٩٨٢ عندما كتب التلمساني «لم يمثل سيد قطب إلا نفسه ولم يمثل الإخوان المسلمين. وطوال الستينات والسبعينات، كان الجناح «الإصلاحي» متحيزاً لعمل سيد قطب ومفتوناً به. فالحركة، في الواقع، لن تخرج ثانية مفكراً في منزلة قطب. وقد قرأ كلاً من «معالم في الطريق» و«في ظلال القرآن» بشغف وعلى نطاق واسع، إلا أن المجاهدين الإسلاميين الشباب فسروا هذين الكتابين بطريقة تكيفت بصعوبة مع التيار الفكري السائد داخل الإخوان المسلمين.

وبعد مساهمة الهضيبي، سعى عدد من الإخوان القدامى لمناقشة

عمل سيد قطب. وكانت كل هذه المقالات تنويعات على لحن واحد، تبدت أولاً في الخطاب الذي أرسله أخو سيد نفسه، محمد قطب، لجريدة الشهاب اللبنانية. وكان هذا الخطاب عبارة عن توضيح ودفاع عن فكر الشهيد وأيضاً لتقديم مفتاح لقراءته بطريقة لا تشكل خطورة. وقد كتب محمد قطب «ليس هناك شيء في كتاباته (أي سيد قطب) يتعارض مع القرآن والسنة، وليس في كتاباته شيء يتعارض مع أفكار الإمام الشهيد حسن البنا، مؤسس الإخوان، وخاصة مع تعليقات حسن البنا في «رسالة التعليم»، في الفصل ٢٠، «من غير المسموح به تكفير المسلم الذي ينطق بالشهادتين، ويعمل وفقاً لتعاليمها، ويؤدي الفرائض الخمس».

وأردف، أن سيد قطب، الوريث الروحي لحسن البنا لم يكن أبداً بالمفكر النموذجي بالنسبة لهؤلاء الذين سعوا للانسحاب من المجتمع، لخوارج القرن العشرين. فإساءة تفسير كتابات سيد قطب هي فقط التي يمكن أن تغذي هذا الإدعاء: «أما بالنسبة لمشكلة الانفصال (المفاصلة)، فقد أوضحت عباراته أنه كان يقصد الانسحاب العقلي «الذاتي» للمسلم الملتزم بعيداً عن هؤلاء الذين لا يشعرون بأي التزام تجاه تعاليم الإسلام، وليس انفصالاً مادياً فعلياً. فهذا هو المجتمع الذي نعيش فيه والذي سنبشر فيه بالإسلام، فكيف يمكننا أن نبشر به إذا نأينا بأنفسنا عن هذا المجتمع»؟.

وقد حاول محمد قطب، في هذه الرسالة، أن يعبر بفكر أخيه عقبتين: متطرفي حركة الإسلاميين، وبشكل خاص أعضاء جماعة المسلمين بقيادة شكري مصطفى(*)، حيث لا يمكن أن تكون

(*) سيأتي ذكرها في الفصل الثالث.

هجرتهم، أو إنسحابهم من المجتمع، قد قامت على أساس رؤى قطب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هؤلاء المغالون في اعتدالهم، مثل الهضيبي، الذين وقفوا ضد الأخذ بكتاب «معالم في الطريق» حرفياً وتجنبوا الرد على الأسئلة التي أثارها الكتاب ووجهوا هجماتهم نحو المودودي، الذي يشبهونه ضمناً بسيد قطب.

وبعد نشر هذه الرسالة، بذل المؤلفون المنتمون للتيار «الإصلاحي» في حركة الإسلاميين جهوداً مضنية للوصول إلى تفسير للنص الذي قدمه سيد قطب. فبينما لم ينكروا أن التيار الأكثر تطرفاً «ثورية» في حركة الإسلاميين كان يتلقى الوحي من سيد قطب، فقد سعوا إلى إثبات أن هذا الوحي قد نشأ فعلياً من قراءة خاطئة لعمل قطب. ومن ثم فقد كانوا مطالبين بأن يقدموا التفسير الذي يستعيد للكتاب دلالاته الأصلية.

فكان الهدف من تفسيرهم لـ «معالم في الطريق» و «في ظلال القرآن» هو إنكارهم لأية علاقة فكرية بين سيد قطب وبين مجاهدي حركة الإسلاميين الأكثر تطرفاً في السبعينات. ولبلوغ هذا الهدف اتخذوا خطوات ثلاث. أولاها، قارنوا بين ما يبدو أنه أكثر المقاطع «خروجاً وتطرفاً» في كتاب قطب وبين الفقرات الأخرى في الكتاب التي تظهر تمسكه بالعقيدة، ومن ثم حاولوا أن يحسموا الالتباس في الفقرات الأولى لصالح الوضوح في الفقرات الثانية. وثانيتها، حللوا المصطلحات والتعبيرات المثيرة للجدل بالطريقة التي تحد من تأثيراتها المدمرة وإعادة تجميعها لتتفق مع الحديث الشريف وثالثتها، عندما تتعارض أجزاء من كتب قطب مع هذا الأسلوب، فإنهم يلجأون إلى القول بأن مؤلف «معالم في الطريق» كان إنساناً وليس نبياً: وهو بالتالي معرض للخطأ.

وقد قدم يوسف العظم أفضل التفسيرات لسيد قطب في إطار هذه الروح «الإصلاحية»، وهو واحد من أكثر شخصيات الإخوان المسلمين الأردنيين بروزاً وكاتب لواحدة من أفضل السير الذاتية الجيدة التوثيق[٤]. فأوضح العظم أن تناول قطب على أنه قديس لن يفيده: فالعالم الراحل كان إنساناً، وبالتالي معرضاً للخطأ، ومناقشة أفكاره لن تكون إنتهاكاً لحرمة موته. بل بالعكس، يجب علينا أن نناقشها بالتفصيل، بحيث لا يكون هناك مجال لأي خطأ، ومهما كان ما نتناوله بالنقد قد تم نقده من قبل. ويتساوى في الخطأ الإدانة الانفعالية له والدفاع الأعمى عن أخطائه.. والأخطاء التي يحتمل أن يكون قد وقع فيها وردت في كتابين له، «معالم في الطريق» و«في ظلال القرآن»، والكتابان، كما أكد العظم على ذلك، كُتبا في السجن بينما كان قطب يعاني عذاباً لا يستطيع إلا نفر قليل من البشر احتماله.

و«يظن البعض أنه قد كفَّر كل المسلمين الذين لم ينشطوا في صفوف جماعته، أو في «الحركة»، التي كانت تعمل على نصرة الإسلام، وأنه اعتبر أن كل المجتمعات المعاصرة فى العالم الإسلامي يشكل أفرادها وحكوماتها وتنظيماتها جزءاً من الجاهلية». ومن وجهة نظر يوسف العظم، يجب التفرقة بين التكفير والجاهلية. فقد استخدم سيد قطب الجاهلية ليشير إلى التخلف الفكري والأخلاقي. وبهذا المعنى، فمن المنطقي تماماً أن نسمي المجتمع المعاصر مجتمعاً جاهلياً، ويجوز للدعاة أن يفعلوا ذلك، مضيفاً أنه من الواضح تماماً أن هذا لا يعني تكفير هذا المجتمع. وفي شرح يوسف العظم لدور الطليعة أكد على أن طليعة الأمة ليست بالفرقة التي تكفر المجتمع، بل هم جماعة من الأفراد المختارين الذين «يتولون رعاية» أتباعهم من

المواطنين، الذين لوثتهم الأخطاء ذات المصدر غير الإسلامي وبنفس الطريقة اختزل العزلة ـ الانسحاب أو الانفصال ـ التي دعى إليها قطب في الفصل التمهيدي، حينما كتب أن الطليعة يجب «أن تمضي وهي تزاول نوعاً من العزلة» ص ٩، إلى حالة من «التجرد الروحي» الخالص.

إلا أن بعض مصطلحات قطب لم تكن لتتفق تماماً مع تفسير العظم. وفي هذه الحالات، كان يخلص، إلى أنه يجب ألا نتردد في الاعتراف بأن قطب قد ارتكب بعض الأخطاء. فعلى سبيل المثال أكد على أن «البلاد التي يعيش المسلمون فيها هي دار الإسلام وجماهيرها مسلمة، تلك حقيقة لا يمكن إنكارها». وإذا كان سيد قطب قد رفض أن يدرج المجتمعات المعاصرة «التي تدَّعي الإسلام» ضمن دار الإسلام، فإن هذا يرجع إلى الظروف التي كتب فيها كتابه، إلى التعذيب الوحشي الذي تعرض له في المعتقلات الناصرية. وبشكل عام، أكد العظم، على أن صياغة معالم في الطريق لا يجب أن نأخذها بشكل حرفي على الإطلاق. فقد كان سيد قطب مؤلفاً وليس فقيهاً، وأحياناً كان يجرفه أسلوبه الخاص، ولهذا السبب لا يجب أن تنشر أعماله دون تعليق، والرجل الذي تتوافر فيه كل الشروط لإنجاز مهمة شرح سيد قطب هو أخو سيد نفسه، محمد قطب.

وفي الواقع، يؤكد موقف يوسف العظم على الموقف الغامض تجاه قطب الذي اتخذه معظم المنتسبين لجماعة الإخوان المسلمين. فمكتب العظم في عمان تزينه صورة كبيرة «للشهيد» وهو خلف القضبان، بوجهه المنهك المليء بالأسف الذي تضيئه تعبيرات حادة.

وفي نفس الـوقت، فإن التعليقـات التي بين أيـدينا، تشـير إلى سعيـه لوضع مؤلف «معالم في الطريق» في خط أقـرب إلى حسن البنا ويـبرئه من خـطايا جمـاعة شكـري مصطفى، أي جمـاعة المسلمـين، بينما في نفس الوقت استصوب انتقاد الشهيد في نقاط بعينها.

لم يقدم هذا الفصل سوى النصـوص التي كتبت حول «معـالم في الـطريق»، وأبطال الجـدل الأيديـولـوجي الـذي نشـأ عن الكتـاب. فأعمال قطب وأعمال منتقديه، يمكن بالطبع، وبسهولة، أن تقرأ ويعاد قراءتها ولمـدة طويلة(*)، وأن نقـارن بين استشهـاداتهم القرآنيـة، وأن نـدرس المكـان الـذي تحتله وجهـات نـظرهم في تـاريـخ العقيـدة الإسلامية. لكن هدفنا هنا مختلف تماماً. حيث يجب علينا فيـما يتعلق بهذا الموضوع أن ندرس تفاصيل البنى الرؤيوية لهذه النصـوص مع، أو بدون، الواقع الاجتماعي في مصر السبعينات.

* * *

(*) See, in particular, Olivier Carré, Mystique et politique, «revolutinary reading – of the Koran by Sayyid Quth, radical Muslim Brother», Presses dela frondation National des Sciences Politiques and Editions du Cerf, Paris 1989.

ملحق

أعمال سيد قطب

واحد وعشرون عملاً هي أعمال سيد قطب التي نشرت خلال حياته. والقائمة التالية توضح تاريخ النشر ما أمكن ذلك. أما الأبحاث التي كتبها لوزارة المعارف العمومية فتعذر الحصول عليها.

١ - «مهمة الشاعر في الحياة وشعر الجيل الحادر»، ١٩٣٣، نقد أدبي.
٢ - «الشاطىء المجهول»، يناير ١٩٣٣، شعر.
٣ - «نقد كتاب: مستقبل الثقافة في مصر»، ١٩٣٩، نقد أدبي.
٤ - «التصوير الفني في القرآن»، إبريل ١٩٤٥، نقد أدبي وديني.
٥ - «الأطياف الأربعة»، ١٩٤٥، سيرة ذاتية في صورة رواية، كتبها بالتعاون مع إخوته.
٦ - «طفل من القرية»، ١٩٤٦، سيرة ذاتية.
٧ - «المدينة المسحورة»، ١٩٤٦، قصص قصيرة.
٨ - «كتب وشخصيات»، ١٩٤٦، نقد أدبي.
٩ - «أشواق»، ١٩٤٧، قصة رومانسية، سيرة ذاتية.
١٠ - «مشاهد القيامة في القرآن»، إبريل ١٩٤٧، دين.
١١ - «النقد الأدبي: أصوله ومناهجه»، ١٩٤٨.
١٢ - «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، ١٩٤٩، عمل ديني سياسي.

١٣ - «معركة الإسلام والرأسمالية»، فبراير ١٩٥١، عقيدة إسلامية.

١٤ - «السلام العالمي والإسلام»، أكتوبر ١٩٥١، عقيدة إسلامية.

١٥ - «في ظلال القرآن»، الطبعة الأولى أكتوبر ١٩٥٢، تفسير للقرآن.

١٦ - «دراسات إسلامية»، ١٩٥٣، عقيدة إسلامية.

١٧ - «هذا الدين»، بدون تاريخ (بعد ١٩٥٤)، عقيدة إسلامية.

١٨ - «المستقبل لهذا الدين»، بدون تاريخ (بعد ١٩٥٤)، عقيدة إسلامية.

١٩ - «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته»، ١٩٦٠، عقيدة إسلامية.

٢٠ - «الإسلام ومشاكل الحضارة»، بدون تاريخ، (بعد ١٩٥٤)، عقيدة إسلامية.

٢١ - «معالم في الطريق»، ١٩٦٤.

الفصل الثالث

جماعة المسلمين

- وجاء الله إلى شكري.
- الهجرة الجديدة.
- الحياة معاً وفقاً لسنة الرسول.
- موت عالم.

عرضت الصحف المصرية على قرائها في الفترة من ٤ يوليو إلى ١ ديسمبر ١٩٧٧ ـ وهي أيضاً نفس الفترة التي انشغلت فيها هذه الصحف بإضفاء المجد على زيارة السادات، «الرئيس المؤمن»، للقدس في نوفمبر من نفس العام ـ صوراً يومية لشباب ملتحين متهمين بالانتماء لجماعة إرهابية اسمها «التكفير والهجرة»(*). حيث نسبت للجماعة قائمة طويلة من الاتهامات اشتملت على هجمات بالقنابل وعلى العديد من الجرائم الأخرى، هذا فضلاً عن اتهام الجماعة باختطاف واغتيال الشيخ محمد الذهبي، العالم الديني. ووزير الأوقاف الأسبق.

ويبدو أن عنفاً بهذه الصورة وبهذه النتيجة المأساوية ـ حيث أن احتجاز الرهائن كان شيئاً جديداً على الحياة السياسية في مصر ـ شيء لا يمكن تفسيره: فباسم أي نوع من التعصب يمكن للمسلمين أن يقتلوا واحداً من إخوتهم في الدين؟ وأي إسلام هذا الذي كان في عقولهم؟ وأخيراً متى كان احتجاز واستجواب المعارضين يجعل الرأي العام قادراً على تكوين فكرة واضحة عن ممارسات هذه الفرقة وعاداتها، وعن أيديولوجية قائدها (كان مهندساً زراعياً اسمه شكري مصطفى)، ومجالات تجنيدها، في الوقت الذي صدم هذا العمل المجتمع المصري.

(*) كان الإسم الحقيقي للجماعة هو «جماعة المسلمين».

وقد كان الوجود المجرد لهذه الفرقة كفيلاً بأن يمثل في حد ذاته ظاهرة اجتماعية. إلا أن النتائج السياسية لنمط وتوقيت صراعها مع الدولة تأتي لتشكل حلقة هامة في سلسلة الأحداث التي جعلت من عام ١٩٧٧ عاماً فاصلاً بالنسبة لنظام السادات. حيث كانت المواجهة بين جماعة المسلمين والنظام، هذا إلى جانب مواجهة النظام لأحداث الشغب التي وقعت في يناير ١٩٧٧ ضد زيادة الأسعار، وخطاب الرئيس في الكنيست في نوفمبر، بمثابة مقدمة للمعركة التي كسبتها الحكومة فيما بعد ضد حركة الإسلاميين، التي رفضت تنظيماتها الجماهيرية «السلام المخزي مع اليهود».

وكانت العلاقة بين قطبي الحياة السياسية في مصر، قبل بداية عملية السلام، دافئة تماماً. حيث تعامل النظام مع الجناح «الإصلاحي» لحركة الإسلاميين ـ الذي التف حول مجلة «الدعوة» الشهرية ومثله داخل الجامعات «الجماعات الإسلامية» ـ بشكل ودي للغاية، هذا الود الذي كان متبادلاً بدرجة كبيرة، حيث طهر الإسلاميون الجامعات من أي شيء قد تفوح منه رائحة الشيوعية أو الناصرية. وحظي الجناح المتعصب، والهامشي، في حركة الإسلاميين، في غضون ذلك، بعطف النظام الذي كان يضبط إيقاع حركته، أي حركة هذا الجناح المتعصب، من خلال تسلل بعض العناصر البوليسية داخله: حيث كان النظام يهدف بتقديمه بعض المنافذ للمعارضين الإسلاميين أن يصرفهم عن التخطيط للانقلابات، تلك الانقلابات التي سلطت الأضواء على خطورتها محاولة الانقلاب التي أجهضت في إبريل ١٩٧٤ في الكلية الفنية العسكرية بمصر الجديدة.

وبحلول عام ١٩٧٧، تحول هذا العطف المتبادل، مع ذلك، إلى عداء مستحكم. هذا العداء الذي أحدثته رحلة السادات للقدس وظل يتصاعد حتى بلغ الذروة في الانفجار الذي حدث في صيف عام ١٩٨١ وما ترتب على ذلك من أحداث، أي اغتيال رصاصات الإسلاميين للسادات في أكتوبر من نفس العام. وقد كانت المواجهة بين النظام وجماعة شكري مصطفى، التي كان من الواضح أن أدوات النظام هيْ التي أضفت عليها قيمة حقيقية، مقدمة لهذه العملية. وبرز خلال هذا الصدام صوتان، مثلاً المؤسستين اللتين عارضتا شكري مصطفى وجماعته، حيث سعت كل منهما لأن يكون لها الكلمة الفاصلة: مؤسسة الجيش ومؤسسة الأزهر. وفي آخر الأمر كانت الغلبة للمؤسسة الأولى، وكانت الكلمة العليا للمحكمة العسكرية التي تولت القضية.

وقد تولت المحكمة تطويق هذه المسألة، التي بدأت ذات طبيعة دينية واجتماعية، واصطدمت في النهاية بالسياسة. فأصرت هيئة المحكمة، مع ذلك، على حصر القضية في النطاق الجنائي. واختفت الأوجه الاجتماعية والدينية والسياسية لهذه القضية تحت طوفان هائل من الكتابات عن شكري، بينما حجبت كلماته هو أو عرضت بشكل مشوّه.

● وجاء الله إلى شكري:

كان «معالم في الطريق» كتاباً تم إنجازه في السجن، وكان الشبان الذين جعلوا منه برنامجهم (أو المانيفستو الخاص بهم)، أو بحد أدنى مصدر إلهامهم لتطوير عقيدتهم الخاصة، سجناء أيضاً في الفترة من ١٩٦٥ وحتى عام ١٩٧٠.

وقد تمثلت الجذور الفكرية لشكري مصطفى في التطلع إلى مجتمع مسلم، واعتبار المجتمع المصري مجتمع جاهلي، والاعتقاد بأن هذا المجتمع يجب تدميره،وعلى أنقاضه سيقام المجتمع المسلم. ونسب معظم المراقبين المصريين لحركة الإسلاميين المذهب الذي طوَّره شكري مصطفى أثناء سجنه إلى رد الفعل الغريزي لرجل عانى من الاعتقال ظلماً. وعلى أي حال، فإنه من الصعب، من ناحية أخرى، إدراك كم عمر هذه الأفكار حينما أفرج عن صاحبها عام ١٩٧١. فقد بشر شكري وأتباعه بدعوتهم وأخذوا في تجنيد الأعضاء في بلد أعلن رئيسه مراراً أن معتقلات عبد الناصر قد غدت شيئاً من مخلفات الماضي. ولم تعد مصر السادات تعاقب «مجرمي الرأي» مثلما كان يفعل نظام عبد الناصر، إلا أن النموذج الجاهلي قد استمر مع هذا جاهلياً بكل ما تعنيه هذه الكلمة. فبالنسبة للإسلاميين استمرت «عبادة الإنسان للإنسان» و«حكم الإنسان للإنسان»، وإن كانت في شكل معدل.

وفي الواقع فإن الغارات البوليسية عام ١٩٦٥ لم تحصد الإخوان السابقين الذين قبض عليهم قبل ذلك عام ١٩٥٤، وحكم عليهم بالسجن، وأفرج عنهم بعد انقضاء فترة عقوباتهم (وكانوا بالتالي تحت المراقبة البوليسية) فحسب، بل حصدت أيضاً جيلاً بأكمله من الإخوان المسلمين الذين إما كانوا قد أفلتوا من الاعتقال، مثل زينب الغزالي، أو لم يصلوا بعد إلى سن الإدراك السياسي أثناء حملة اعتقالات ١٩٥٤. وقد كانت تلك حالة شكري مصطفى، الذي ألقي القبض عليه لأول مرة عام ١٩٦٥، وسجن لتوزيعه منشورات الإخوان المسلمين في جامعة أسيوط. ونتيجة لذلك ظهرت هوة عميقة بين هذين الجيلين، الجديد والقديم، فبينما انخرط الجيل

القديم في اتجاه إصلاحي سعى للتكيف مع نظام السادات حتى عام ١٩٧٧، أعلن معظم راديكاليو الاتجاه الأول تكفير المجتمع الجاهلي وتأسيس «جماعة المسلمين» على أطراف هذا المجتمع.

وبالعودة إلى عام ١٩٦٥، لاحظ بعض المراقبين وجود نسبة كبيرة من الشباب، ولا سيما من الطلاب، بين ضحايا الغارات البوليسية. وقد ذكر زعيم اليسار المصري، خالد محيي الدين، أن الإخوان قد كسبوا تأييد شباب المتعلمين وأن هذا قد مثّل إلحاحاً متزايداً على الاتحاد الاشتراكي العربي لكي يشرح عقيدته فيما يتعلق بالمسائل الأيديولوجية المختلفة. وقد مثل هذا، في الواقع، ظاهرة جديدة: أي ثورة عناصر من جيل تربى في ظل الناصرية على المجتمع الذي لم يعرفوا سواه وذلك باسم القيم الإسلامية وانضمامهم بالتالي إلى الإخوان المسلمين. فالاعتقالات والقمع، التي شعر المتعاطفون الشباب مع الإخوان المسلمين أنها لا تتناسب إطلاقاً مع جرائم الرأي التي زُعِم ارتكاب الإخوان لها، قد حولتهم إلى القادة الجدد لحركة الإسلاميين وأمدّت هذه الحركة بجيل من الكوادر الذين قادوا بعد ذلك الجناح الثوري للحركة في ظل نظام السادات.

ولد شكري مصطفى في بلدة أبو قرقاص، على بعد حوالي ثلاثين كيلومتراً جنوب أسيوط، في مصر الوسطى. (كانت موشا، مسقط رأس عائلة سيد قطب، على بُعد عدة ساعات فقط سيراً على الأقدام، وكانت قرى المنطقة قد غدت بشكل عام منطقة نفوذ للإسلاميين).

وكان والده عمدة لهذه البلدة الشديدة التحصين، التي تقع على التلال المنخفضة التي تجثو في أحضان الجبال الليبية في أقصى أطراف

المنطقة الزراعية، حيث زودت الشعاب الصحراوية الممتدة والمليئة بالمقابر القديمة والمغارات المهربين، وتجار السلاح، وزراع الحشيش، لمدة طويلة بملاجىء يختبئون فيها. ومع حلول نهاية السبعينات شقت الحكومة طريقاً عسكرياً جديداً بين سلاسل الجبال، واستطاعت السلطات بذلك اختراق هذه المنطقة التي كانت تقليدياً خارجة على القانون. إلا أن التواجد الحكومي، أثناء طفولة شكري، كان مجرد وجود عرضي: حيث كان الجيش يرسل لإحدى القرى من حين لآخر لجباية الضرائب، أو لإقتفاء آثار قطاع الطرق، أو للقضاء على إحدى عصاباتهم مؤقتاً. وأثناء هذه الهجمات، كان السكان يلجأون إلى المغارات، ثم يعودون إلى منازلهم بمجرد انسحاب الجيش.

لقد ولد شكري مصطفى إذن في منطقة نائية قاومت تقليدياً اختراق الدولة المركزية، في ركن منسي في مصر عاش فيه، ولهذا السبب بالتحديد، العديد من المسيحيين. إلا أن شكري مصطفى كان عليه أن يغادر البلدة مبكراً: فقد طلق والده والدته، ومن ثم رحلت إلى أسيوط، العاصمة الإقليمية، حاملة معها طفلها.

وفي هذه المدينة، ذات القصور المزخرفة والواسعة التي عاش فيها ملاك الأراضي المسلمون والمسيحيون حياة مترفة إلى درجة كبيرة قبل أن تجبرهم تأميمات عبد الناصر على الرحيل (وتحول قصورهم التي تنتمي للعصر البائد إلى مقرات للاتحاد الاشتراكي ومراكز للبوليس)، لم يذهب شكري إلى المدرسة التي أسسها المبشرون الأمريكيون، وإنما ذهب إلى مدرسة تديرها جمعية خيرية إسلامية. وبالكاد حصل على الثانوية العامة، والتحق بكلية الزراعة في جامعة أسيوط. ويبدو أن اتصاله بالإخوان المسلمين قد تم على الأرجح هناك. وعلى الأرجح أيضاً أنه قد انضم إليهم، منذ عام ١٩٦٥، في

عامه الثالث والعشرين، حينما قبض عليه لتوزيعه منشوراتهم داخل حرم الجامعة. وكان هذا العام، بالطبع، هو عام موجة الاعتقالات الكبرى التي أعقبت خطاب عبد الناصر الذي ألقاه في موسكو وكشف فيه النقاب عن ضبط مؤامرة الإخوان المسلمين. وقد أودع شكري مصطفى أولاً في سجن طرة، ثم تم ترحيله عام ١٩٦٧ إلى معتقل أبو زعبل. ثم أفرج عنه في ١٦ أكتوبر ١٩٧١ كجزء من سلسلة الإجراءات التي اتخذها السادات بعد «ثورة التصحيح» في ١٥ مايو من نفس العام.

وقد أمضى شكري مصطفى ست سنوات في المعتقلات. في تلك السن التي يحفظ فيها أقرانه عن ظهر قلب ما يمليه عليهم أساتذتهم، وقرأ في السجن المودودي وسيد قطب وتعلم أن يسمي المجتمع الذي يعجُّ بالمعتقلات والتعذيب مجتمعاً جاهلياً.

انقسم المجاهدون الإسلاميون المعتقلون وفقاً لقراءتهم لكتاب «معالم في الطريق». فبينما دافع الجناح المحافظ المؤيد للهضيبي عن العقيدة الراسخة في مواجهة البدع من خلال نشر كتاب الهضيبي «دعاة لا قضاة»، إنقسم الشباب منذ البداية إلى عدة فرق، يمكن تقسيمها إلى اتجاهين رئيسيين، اختلفا حول تفسير واضح لمصطلح سيد قطب «المفاصلة» أو «العزلة». فبينما اعتقد أصحاب الاتجاه الأول أن العزلة عن المجتمع تعني فقط العزلة الشعورية، فهم الاتجاه الثاني «العزلة» على أنها عزلة كاملة عن المجتمع.

وقد عُرف هؤلاء الذين دعوا إلى «الانفصال الشعوري» عن المجتمع باسم «جماعة العزلة الشعورية». وزعموا بأن المجتمع المصري الجاهلي المعاصر يجب تكفيره، إلا أنهم كانوا مدركين

للعواقب الوخيمة التي ستجلبها المجاهرة بتكفير المجتمع، حيث وجدوا أنفسهم في موقف «استضعاف» بالمقارنة بالمجتمع الجاهلي المعادي(*). ولأنهم واصلوا العيش داخل ذلك المجتمع، فقد أخفوا آرائهم، ودعوا إلى التكفير سراً فيما بينهم مترقبين مجيء مرحلة «التمكن» التي ستمكنهم من تكفير المجتمع الذي سيكون في مقدورهم حينئذ محاربته دون أن تكون الهزيمة مصيرهم. ولم يختلفوا في هذا مع فرق «الشيعة» التي مارست «الكتمان»، حيث كانوا يتظاهرون بالصلاة في أيام الجمع خلف إمام حكموا عليه فعلياً بالكفر. فرسالتهم ستصبح نافذة المفعول بالتدريج، طبقاً لمبدأ «الحركة بالمفهوم»: أو بمعنى آخر، فخلال تطور الجماعة في ظل الكتمان، يتم الإفصاح عن طبيعة المجتمع المعاصر وأهداف الجماعة شيئاً فشيئاً، وذلك حسب درجة عضويتهم في الجماعة.

وللأسباب السابقة، لم يكن هناك سوى نقاشات قليلة خلال رئاسة السادات عن الفرق المنتمية إلى هذا التيار الفكري، لأنهم كانوا وفق تصوراتهم في مرحلة استضعاف وبالتالي كانوا يتجنبون الظهور في الساحة الاجتماعية. وخلال فترات التوتر مع حركة الإسلاميين، ألقى البوليس القبض على الأعضاء المعروفين في هذا التيار. وبعضهم كان مسجوناً في سجن طرة عام ١٩٧٧[1].

أما الاتجاه الآخر، الذي دعى إلى «المفاصلة الكاملة» عن

(*) آمنت هذه الجماعة بأن الفترة التي أقام فيها الرسول في مكة قبل الهجرة، كانت مرحلة «استضعاف»، أجبرته على تجنب المواجهة الصريحة مع قبيلة قريش الوثنية الحاكمة. وبعد الهجرة جاءت مرحلة «التمكن»، التي كان قادراً فيها على تحقيق النصر في معركته ضدهم.

المجتمع، فقد اتفق مع الاتجاه الأول على أن المجتمع جاهلي يجب تكفيره. وفي تجنب خطر المجاهرة بهذا التكفير بينما يعيش أفراده في «مرحلة الاستضعاف». إلا أن طريقتهم لتجنب هذا الخطر كانت هي الانسحاب من المجتمع، وإقامة مجتمع إسلامي صغير، على أطرافه، وهذا المجتمع الصغير سيقوم بالتالي بتكفير المجتمع دون أي «كتمان».

وقد انتمى شكري لهذه الفرقة، إلا أنه لم يكن قائدها الأصلي: فقد احتل هذه المكانة الشيخ «علي عبده اسماعيل»، وهو أحد خريجي الأزهر الشبان، وقد ظل حتى عام ١٩٦٩، القائد المعترف به لهؤلاء الذين آمنوا بالانفصال الكامل عن المجتمع. أما رفاق السجن الذين رفضوا أن يقسموا يمين الولاء لدعوة الجماعة التي كان يقودها الأزهري الشاب فقد اعتبروا كفاراً.

وفي واقع الأمر، فإن أعضاء الفرق المتنافسة في معتقل أبو زعبل، رغم كثرتهم، قد تبادلوا تكفير بعضهم البعض، ووصل الأمر إلى حد رفضهم تبادل السلام، وأحياناً كان الأمر يصل إلى درجة العراك. وفي هذا الجو من التفتت لم يتخط قادة الإخوان المسلمين مرحلة حفظهم لكتاب الهضيبي.

وقد تعثرت حركة التكفير، إلا أنها لم تتوقف، بسبب ارتداد الشيخ علي، الذي اقتنع ببراهين المرشد العام حسن الهضيبي، حيث أعلن عن تخليه عن التكفير بشكل دراماتيكي إلى حد بعيد: فبعد ظهر أحد أيام صيف ١٩٦٩، بعد أن أمَّ جماعته في الصلاة، خلع جلبابه الأبيض، وأعلن أنه قد تخلى عن التكفير بالضبط كما تخلى عن جلبابه. وعلى أثر ذلك تصدعت فرقته.

وبقي شكري مصطفى على أفكاره حتى أصبح في النهاية العنصر الوحيد في الجماعة، إلى أن انضم إليه ابن أخته ماهر بكـري. وانتقل سلاح التكفير بالتالي من يد خريـج الأزهر إلى يـد الشاب القـادم من الصعيد(*)، الذي كانت ثقافته مجرد ثقافة أولية، ليصبح بـالتالي، أي بسلاح التكفير، واقعاً تحت التأثير الشديد للضغط الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي الـذي تعرض لـه شكري من خـلال المجتمع المصري. إلا أنه أثبت قدرته على استخدام ذلك السـلاح بفعاليـة في النطاق الاجتماعي، وجمع حوله طائفة عريضة شاركته تصوراته.

وفي ١٦ أكتوبر ١٩٧١ أفرج عن شكري مصـطفى من المعتقل. فعاد إلى أسيوط، حيث أنهى دراسته الزراعيـة بينما استمـر في التبشير لدعوته. ونال شهرة واسعة في دوائر الإسلاميين. ويحكي قطب سيـد حسـين، أحـد خـريجي الأزهـر وأحـد الأعضـاء الأوائـل في جمـاعـة المسلمـين، أنـه سـافـر من القـاهـرة إلى أسيـوط لكي يـرى شكـري مصـطفى، وبعد ذلـك، اقتنع بـآرائه من خـلال فصاحتـه وطـريقـة ممارسته للسنة (لحيته، ورأسه الحليق، وجلبابه الأسود)، ومن ثم قرر أن يقيم معـه. وقد كـان شكري وأتبـاعه الأوائـل يجوبـون ضـواحي أسيـوط، كـل يـوم جمعـة، يبشرون بـدعـوتهم في القـرى والنجـوع ويجمعـون الشبان الـراغبين في الانضـمام للجماعـة. وأحـرز نجـاحـاً سريعـاً، أدى إلى وضع البـوليس نشاطـاتـه تحت المـراقبـة منـذ عـام ١٩٧٢.

وفي بـداية ١٩٧٣، أُلقي القبض عـلى بعض أتباعـه، وضبطت

(*) «صعيدي»: أحد مواطني مصر العليا أو الوسطى، واعتبر تقليدياً مواطناً ساذجـاً في عاداته وفي كلماته.

لـديهم بعض النصوص التي كتبهـا شكـري. مما أدى بـالجـماعـة إلى الهجرة بين مغارات الجبال، أي أنهم هـاجروا بـالفعل، أو انسحبـوا من المجتمع الجاهلي. ولم تعتبر الدولة شكري وجماعته خطرين بشكل خاص، حتى أن الذين قبض عليهم منحهم الرئيس عفواً في أعقـاب حرب أكتوبر ١٩٧٣.

وحتى هذا الوقت، كان من الواضح أن الجماعة قد اعتبرت فرقة شاذة تسعى للانسحاب من العالم المعاصر والهجرة إلى اليمن، وكانت نقيصتهـا الرئيسيـة هي التغرير بـالفتيات القـاصرات وتحـريضهن عـلى الهرب من أسرهن والعيش مع أعضاء الجماعة.

وفي عـامي ١٩٧٤ و ١٩٧٥ وضـع المجـاهـدون الإسـلاميـون المعـروفون من البـوليس تحت المراقبـة المنتظمـة لأجهـزة الأمن وذلـك في أعقاب محاولة انقلاب نظمتها جماعة مناوئة لشكـري مصطفى(*). وفي مـايو ١٩٧٥ نشرت صحيفـة الأخبار القـاهـريـة مقـالاً عن شكـري وأتباعه، أسمتهم فيه أهل الكهف. ويبدو أن ترحال أعضاء الجـماعة بـين مغارات الجبـال قد ألقى بظلاله على الـذين كتبوا تقـارير أجهـزة الأمن وبـالتالي عـلى الصحفيين الـذين نقلوا عن هذه التقـارير. وفي الواقع، وعلى الرغم من هذا، فإن الجماعة لم تقم سـوى فترة قصـيرة جداً في المغارات. فمعظم المنتسبين إليها أقاموا معاً في غرف مفروشة في الأحياء الفقيرة الواقعة على أطراف القاهرة والمدن الأخرى.

ورغم وضعهم تحت المـراقبة، أي شكـري وأتباعـه، إلا أنهم لم يتعـرضوا لـلاضطهـاد السياسي بشكـل منتظم. وقـد تغير كـل هـذا بصـورة درامية في خـريف ١٩٧٦، عندمـا حاولت جمـاعة إسـلاميـة

(*) كانت هذه الجماعة تسمى جماعة الفنية العسكرية، وسنتعرض لها فيما بعد.

صغيرة مناوئة له استمالة بعض أعضاء جماعته، وهو الذي أصبح لدي في هذا الوقت ما يقرب من ألفين من الأتباع، للخروج منها، ومر وجهة نظر قائدها، فالخروج على الجماعة يعني الخروج على الإسلا ومن ثم الكفر، وعقاب هذا هو الموت: وقد تواصلت حملات البوليس ضد بعض أتباعه، خلال حملته لتأديب المارقين عليه، فقام ببعض الاعتقالات. وأصبح شكري نفسه مطلوباً القبض عليه بعد ذلك. وأدركت وسائل الإعلام القصة وصورت الجماعة على أنها جماعة من المجرمين وقطاع الطرق وأسمتهم جماعة التكفير والهجرة. لأن الجماعة مارست تكفير أفراد المجتمع «تكفير» وانسحبت إلى الجبال «هجرة».

وقد حاول شكري مصطفى، من المكان الذي هرب إليه، أن يصدر بياناً يصحح به هذا التشويه، على أمل أن يحول محاكمة أتباعه بحد أدنى إلى منبر لنشر أفكاره. إلا أن بيانه هذا لم ينشر فضلاً عن عدم تقديم أتباعه للمحاكمة.

وفي ٣ يوليو ١٩٧٧، قامت الجماعة باختطاف الشيخ محمد الذهبي، وزير الأوقاف الأسبق، عسى أن ينتزعوا استجابة الحكومة لمطالبهم. إلا أن النتيجة الوحيدة لذلك كانت القمع، فقتل أعضاء الجماعة الشيخ الذهبي. وخلال عدة أيام ألقي القبض على المئات منهم، بما في ذلك قيادة الجماعة بأكملها. وبعد محاكمة سريعة، حكم على خمسة منهم من بينهم شكري مصطفى بالإعدام، ونفذ فيهم الحكم، وأرسل العشرات منهم إلى السجن.

كان ذلك تصوراً عاماً عن الأحداث الرئيسية التي مرت بها جماعة شكري مصطفى مرتبة ترتيباً زمنياً. إلا أن الصحف المصرية لم تذكر، خلال معالجتها الشاملة للقضية، حتى الإسم الحقيقي

للجماعة، أي جماعة المسلمين. بل نشرت روايات كاذبة عن أيديولوجيتها وممارساتها الاجتماعية. وكان أكثرها أهمية بالنسبة لها هو ضمان أن يبدو شكري في صورة المجرم المختل عقلياً، وتعريضه للغضب الشعبي. وهكذا فقد أعلنت الدولة أنها قد فضّت تحالفها مع حركة الإسلاميين.

دعونا إذن نحاول بترو أن نلقي بعض الضوء على رسالة شكري مصطفى التي أخفيت، من أجل إعادة بناء أيديولوجية الفرقة وممارساتها الاجتماعية على أساس من المعلومات المتفرقة التي لدينا. وسيتيح لنا هذا أن نفهم ليس فقط حقيقة جماعة شكري مصطفى، ولكن أيضاً الدولة والمجتمع حيث تشكلت هذه الجماعة في مواجهتها.

● **الهجرة الجديدة:**

أقيمت المحاكمة الجنائية لجماعة المسلمين في محكمة عسكرية لأمن الدولة في السادس، والسابع، والثامن من نوفمبر ١٩٧٧. وقد طلب القاضي من المتهم الأول أن يشرح أفكاره، فكانت فرصة له لكي يقدم عرضاً متماسكاً مبنياً على معاييره العقلية وليس من خلال الأسئلة التي توجهها له المحكمة.

لم يكن الاعتزال عند شكري مصطفى - أي الانسحاب من المجتمع - هذه الدعوة التي صدمت معاصريه بشدة - سوى أحد نتاجات الفكر الإسلامي الذي يجب أن نأخذه في شموليته. ولا يمكن أن نفهم الاعتزال بالتالي إلا في سياق الصورة الكاملة لهذه الشمولية.

أولاً: ذكّر شكري الحاضرين، بأن على المسلمين أن يؤمنوا بأن العلم إنما هو لله وحده. وهذه الفرضية، التي تؤكدها عدة آيات قرآنية، يسلم بها معظم المؤمنين اليوم بصورة مجازية، إلا أن شكري

ذكـر على خـلاف ذلك أن المعنى المـادي للعلم يجب أن تنطوي عليـه هذه الفرضية أيضاً: «فـالمسلم مُلزم بأن يبحث عن سبيله وعن العلم أمام الله وحده، أما ما نسميه نحن بـ «العلم»، فهو في الحقيقـة ليس بعلم على الإطلاق، وهو حرام، لأنه لم ينشأ نشـأة إلهية». وفي واقـع الأمر، فقد ورد بالقرآن (سورة البقرة، الآيات ٢١٦، و ٢٣٢) أن الله يعلم وأنتم لا تعلمون». وهذا يعني، عند شكري مصطفى، أن كل ما جاء بعد القرآن والسنة، يجب إخراجـه من مجال علم الفقـه. وأن المـذاهب الفقهية الأربعـة للسنة، مـذهب أبو حنيفـة، وابن حنبـل، ومالك، والشافعي على وجه الخصوص هي مذاهب ضعيفة وباطلة. ووفقـاً للإسـلام المتشـدد Orthodox، فـإن هـذه المـدارس الـدينيـة الأربع، قد رسخت، منذ القرون الوسطى، حـدود الاجتهاد الفقهي في الآيات القرآنية. وبعدها أُقفل بـاب الاجتهاد. وقـد أكد شكـري لهيئة المحكمة على ما يلي: «أود أن ألفت انتباهكم للحقيقـة التاليـة: الإسلام في تدهور منذ ذلك الحين الـذي انقطع فيـه البشر عن تلقي تعـاليمهم مباشرة من القـرآن والسنة، واتبعـوا بدلاً من ذلـك تعاليم بشر آخرين، أي هؤلاء الذين أسموا أنفسهم بالأئمة».

وزعـم شكري، أن الأعمال الاجتهـادية لـلأئمة الأربعـة، كانت كلها بلا قيمة حقيقية. فـالقرآن نـزل بالعـربية، وهـو من ثم واضح تمـامـاً، والأداة الـوحيـدة التي قـد نحتـاجهـا لشرح معـاني بعض مصطلحاتـه هي قامـوس جيد. فـإلى أي حد جعلت هـذه التفاسـير معانيـه أكـثر سهولـة؟ ولماذا لا تحتـاج تفاسـير الأئمة أنفسهم لتفـاسير أخرى؟

ويعـد ذلك، وفي محـاولة لاستـمالة تعـاطف مستمعيـه، أطلعهم

شكري على السبب الذي جعل الأئمة يغلقون باب الاجتهاد: وهو أن تصبح أعمالهم وأن يصبحوا هم أنفسهم محط كل تبجيل واحترام. وليصبحوا هم أنفسهم أصناماً تعبد مثلما كانت تعبد في الماضي أرباب الهياكل الوثنية. لقد احتلوا مكاناً بين الله وبين المؤمنين ووضعوا أنفسهم بالتالي خارج حدود الإسلام. أي أنهم ينتمون إلى الجاهلية، إلى البربرية.

ولكن أبواب الاجتهاد لم تغلق دائماً في وجه كل الناس: «هل هؤلاء الذين سعوا إلى إغلاق أبواب الاجتهاد نجحوا في ذلك حقيقة»؟. «لا، إنهم لم يغلقوها إلا في وجه عامة الشعب، بينما تركوها مفتوحة على مصراعيها أمام العديد من أجيال العلماء الذين دعموا حكامهم، هؤلاء العلماء الذين كانوا يصدرون الفتاوى التي فصَّلوها لتلائم رأي الحاكم ـ مهما كان هذا الحاكم، ومهما كانت آراؤه ـ لنشر المعاصي، وإباحة المحظورات باسم الإسلام. وإذا أردنا أن نقدم أمثلة سواء من الحاضر أو من الماضي، فلن يستطيع أحد أن يقول بغير ذلك، وتتضمن هذه الأمثلة حالات واضحة أبيح فيها الربا والزنا، وعلى تشريعات حكومية شُيدت على قانون غير القانون الإلهي، إلى حد الموافقة على الدعارة وعلى شرب الخمر باسم الإسلام».

وتدعيماً لرأيه استشهد شكري بالشيخ محمود شلتوت، شيخ الأزهر خلال فترة حكم عبد الناصر، الذي أفتى بشرعية فوائد البنوك، بينما اعتبرها مسلمون آخرون ربا. واستشهد أيضاً بالشيخ الشعراوي، أكثر دعاة الإسلام الرسمي شهرة خلال فترة حكم السادات. الذي قرر أن سندات الخزانة لا تتعارض مع التشريع

الإلهي، وبالشيخ سعاد جلال، الذي أفتى بأن شرب البيرة لا يندرج تحت تحريم شرب الخمر (وقد أطلق عليه لقب «الشيخ ستللا»، وهو الإسم التجاري للبيرة المصرية).

وكما هي حالة الزنا، التي لم يجرمها أحد، والتي قبلها هؤلاء الذين يُقرون بوجود القانون المدني، ذلك القانون الذي لم يعتبرها جريمة، والذي لم يذكر أيضاً هؤلاء الذين عملوا كرسل لتحرير المرأة أو للاختلاط بين الجنسين، وهي أسوأ الدعوات حتى الآن، ولا تقل عن الحث على الدعارة، التي يمكن أن ترتكب، كما أكد شكري ـ معتمداً على السنة ـ باليد، والعين، والأذن.

ويجب علينا أن ننأى بأنفسنا عن الفقه الإسلامي الذي ينتمي إلى العصور الوسطى ككل. فمنذ إغلاق أبواب الاجتهاد، كان تاريخ الإسلام عبارة عن تاريخ لتواطؤ العلماء مع الحكام. وقد ألقي اليوم على عاتق شكري، الذي اختاره الله و «تولى إرشاده للطريق القويم»، مهمة فتح هذه الأبواب، لكي يفسر القرآن والسنة كما فهمها، ولكي يستقي منهما التشريع.

وإذا كان شكري قد تخلَّى عن الماضي، ناسخاً بذلك تاريخ الحضارة الإسلامية لصالح الالتجاء المباشر لعهد نشأتها الأسطوري، فإنه قد هاجم أيضاً الرموز المعاصرة التي من خلالها يكتسب المجتمع ـ الذي اعتقد شكري أنه أحد صور المجتمع الجاهلي، أي بربرية ما قبل الإسلام، أو أكثر من هذا يغتصب ـ طابعه الإسلامي. وعلى رأس هذه القائمة تأتي المساجد.

«يجب أن تسمى المساجد التي يؤدي المصلون فيها صلاتهم باسمها الشرعي، أي «بيوت الله». ويجب ألا تنشأ إلا في طاعة الله.

والمرء لا يجب ألا يؤدي الصلاة في مساجد لم تقم في طاعة الله».

وفي مصر،كما في البلدان الإسلامية الأخرى، هناك نوعان من المساجد. المساجد الحكومية التي تديرها وزارة الأوقاف، والداعية الذي يؤم المصلين فيها يومياً ويلقي خطبة الجمعة موظف حكومي، وهو عادة أحد خريجي جامعة الأزهر، حيث يتلقى هناك مقررات دراسية دينية. والمساجد الأهلية التي أقامها أناس عاديون، وهم الذين يختارون الداعية دون أي تدخل من جانب الدولة. وفي رده على سؤال لهيئة المحكمة «هل تعتقد أنه يجوز للمسلمين أن يؤدوا الصلاة في المساجد الموجودة في مصر الآن؟»[٢]، أجاب شكري: «لقد قلت أن هناك بعض المساجد الأهلية التي لا تخضع للنفوذ السياسي، وهذه لا تسيطر عليها المدارس السنية الأربع للجاهلية، وأنا لم أمنع الصلاة فيها. وعلى الرغم من ذلك، فقد قررت أن منزلي ومنازل المسلمين (منازل أتباع شكري بالطبع) هي أنسب الأماكن الصالحة لإداء الصلاة»، وقد اعتبر البعض أن تأكيد شكري على هذا الرأي نوع من أنواع الخروج. حيث دنس شكري مكاناً يرمز إلى الإسلام، واعتبر المساجد مجرد معابد تعبد فيها الأصنام وذلك في ظل توجيه النظام السياسي. وفي حقيقة الأمر فإنه لا يوجد شيء مستقبح في إداء الصلاة في المنازل. فالمسلم يمكنه تأدية الصلاة في أي مكان يشاء، شريطة أن يتوضأ، وأن يتوجه شطر الكعبة، خالعاً نعليه، ولا يقف مباشرة على الأرض. وفي مصر اليوم، على سبيل المثال، يمكنك أن ترى عدداً لا يحصى من المسلمين راكعين في أي مكان وفي كل مكان في أوقات الصلوات الخمس: في الشوارع، وفي أماكن العمل، أو في المنازل، واقفين على قطع من الكرتون، أو على صفحات من الجرائد، ونادراً على سجاجيد صغيرة للصلاة.

والصلوات اليومية فريضة يؤديها الفرد رغم أن باستطاعة المرء أن يؤدي الصلاة جنباً إلى جنب مع المؤمنين الآخرين: حيث تظهر هذه الصلوات علاقة الفرد في حد ذاته بالله. وفي أيام الجمع، يلتقي المؤمنون، من ناحية أخرى، في صلاة جماعية خلف الإمام الذي يلقي أيضاً خطبة الجمعة. وهذه الصلاة من الواجب إقامتها في المسجد.

وعلى الرغم من أن الصلاة هي أحد «الأعمدة الخمسة» في الإسلام (وبالإضافة إلى الشهادتين، وصيام رمضان، وإخراج الزكاة، والحج إلى مكة)، إلا أن شكري لم يتردد على الإطلاق في تأكيده لهيئة المحكمة على أن صلاة الجمعة، التي تعني لم شمل المؤمنين في هذا اليوم، لا تجوز في المجتمع الجاهلي. «ذلك هو الشرط الأول لإقامة صلاة الجمعة: فهي لا تجوز إلا في المجتمع المسلم فقط شريطة أن تؤدى في مكان عام ومفتوح (ظاهر)». وهذا الشرط يتوفر فقط إذا كانت جماعة المسلمين في مرحلة القوة «التمكن»، أي عندما تتبدل علاقات القوى التي تربط بين الجماعة والجاهلية المحيطة بها لصالح الجماعة. وفي عام ١٩٧٧، كانت جماعة المسلمين، من ناحية أخرى، ما تزال في مرحلة الضعف (الاستضعاف) وبالتالي رفض شكري إداء صلاة الجمعة. وتأكيداً لوجهة نظره، سرد شكري لهيئة المحكمة حديثاً شريفاً معناه أن محمداً وأصحابه، عندما كانوا في مرحلة الضعف في مواجهة مشركي مكة قبل الهجرة، لم يقيموا صلاة الجمعة جماعة، لكنهم أقاموها فقط بعد ذلك، في المدينة.

وقد شرح شكري كيفية الانتقال من مرحلة الاستضعاف إلى مرحلة التمكن بهذه العبارات. «مرحلة التمكن، مثلها مثل أي شيء

آخر، لها درجات. وهذه المرحلة تبدأ، في رأيي، عندما نكسر دائرة الاضطهاد والضعف، وبالتالي نتقدم إلى الفتح والانتشار. وليس هناك شك، في أن المسلمين عندما هاجروا من مكة إلى المدينة، كانوا في أول خطوات مرحلة التمكن، حيث لم يعد باستطاعة أحد أن يفرض عليهم شيئاً آخر بعد ذلك».

وبعد هذا سُأل شكري، «وهل لم تتجاوز جماعتك بعد هذه الخطوة الأولية، حتى تستطيع الصلاة في أي مكان في أيام الجمع»؟. فأجاب شكري «لا، بالطبع». و«الدليل على ذلك أنه خلال خمس سنوات كنا متهمين في أكثر من خمس عشرة قضية تعرضنا فيها للسجن، وقد قبض على العديد منا هذه المرة أيضاً. أين، إذن، هذا التمكن»؟.

ويبدو أن رفض شكري لتبجيل المسجد وكذلك رفضه لتأدية صلاة الجمعة خلال مرحلة الاستضعاف يعكس، بعبارات ترمز إلى عنف شديد، تصلباً في تصور شكري عن العزلة، ونوع من التذكرة الدائمة بأن الجماعة وجدت نفسها في موقف مؤقت فحسب، ولم تصل حتى الآن إلى هدفها، ألا وهو إعادة فتح هذه الأمة. واللحظة التي سيتحقق فيها هذا الفتح هي اللحظة التي سيؤدون فيها فريضة الله جماعة. وهذا يساوي، سياسياً، رفضه للذين أظهروا ارتياحهم، حتى لو كان نسبياً، لتأثير التسامح الهامشي الذي أبدته الدولة حتى نهاية ١٩٧٦. وقد يوضح هذا طريقة المحكمة في توجيه أسئلتها. فمن خلال بناء مجتمعها المضاد، على الرغم من انحراف ممارساته، عملت جماعة المسلمين كقطب جذب للمعارضين الإسلاميين الشبان، ورغم تحول الأعضاء إلى داخل الجماعة، فإنهم كانوا بحد

أدنى يتحولون عن التفكير في تدبير الانقلابات. وبإقامة الصلاة في مساجدهم الخاصة، يثبتون رغم كونهم معارضين، أن هذا المجتمع الذين يعيشون فيه مجتمع مسلم. لكن برفضها للمساجد ولصلاة الجمعة، وضعت جماعة المسلمين مشروعها الخاص موضع التنفيذ: أي القضاء على الجاهلية وإقامة المجتمع المسلم على أنقاضها. وبذلك أظهرت هذه الفرقة أنها تمثل خطراً ثابتاً على النظام القائم.

وقد أثبت شكري من خلال الممارسة أنه فيما يتعلق به، فإن المجتمع المصري في السبعينات كان مجتمعاً جاهلياً، مجتمعاً بربرياً من النوع الذي وصفه سيد قطب في «معالم في الطريق». وبذل قصارى جهده لكي يزيح النقاب عن هذا المجتمع الجاهلي، وأن يكشف زيف تلك الرموز التي اغتصبها هؤلاء الذين سعوا للإيهام بأن هذا المجتمع مجتمع إسلامي. ومتسقاً مع رأيه هذا، أخذ على عاتقه مهمة تدمير تلك الأدوات التي يستمد منها النظام المصري شرعيته. فبعد المؤسسات الدينية، كان الهدف التالي للهجوم هو الجيش.

وفي حقيقة الأمر، فإن أحد الأسباب الرئيسية للصلاحيات الواسعة لضباط الجيش داخل النظام المصري هو حالة الحرب مع إسرائيل التي استمرت حتى عام ١٩٧٧. وحالة الحرب مع الدولة اليهودية كانت إحدى القضايا الرئيسية التي عبأت الشعوب العربية والإسلامية خلف حكوماتها المختلفة، والتي كانت كافية لتبرير الوحدة المقدسة لدعم الطبقة البيروقراطية التي سيطرت على السلطة. والدولة اليهودية، في معجم القومية العربية، زريعة للامبريالية على أرض عربية محتلة، أما في المقولات الإسلامية، فإنها تصبح أرضاً اغتصبها الكفار من دار الإسلام، وبالتالي فهي جزء من دار الحرب، التي

يجب إعلان الجهاد عليها بلا هوادة. الذي يحركه ويتولى مسؤولية إعلانه عليها قائد المجتمع المؤمن.

وبينما شكلت الصيغة الأولى قلب عقيدة الدولة الناصرية حتى عام ١٩٧٧، كانت الصيغة الثانية هي التيمة المفضلة لمجلة «الدعوة» مجلة الإخوان المسلمين الجدد، في الفترة من عام ١٩٧٦ وحتى عام ١٩٨١. لكن شكري عارض الآن هذا الموقف، كما عارض بعد ذلك عبد السلام فرج عام ١٩٨١.

وعندما سأل القضاة شكري عن موقف جماعة المسلمين إذا غزت القوات الإسرائيلية مصر، كانت هذه إجابته: «إذا جاء اليهود أو غيرهم، فلن تسعى حركتنا للحرب في صفوف الجيش المصري، بل بالعكس ربما قد نلجأ إلى الهرب لموقع آمن. وبشكل عام، فإن خطنا هو تجنب العدو الخارجي والداخلي المتشابهين، وليس مقاومتهما».

ومن الصعب أن نجد تعبيراً أكثر حدة من تعبير شكري عن رفض للقومية المستقلة. مثل تلك القومية التي شيدتها الأسطورة الناصرية القومية التي تبلورت في النضال ضد إسرائيل. وبالنسبة لجماعة المسلمين، يتساوى الجيش الإسرائيلي والمخابرات المصرية وهما عدوان لا يمكن التفريق بينهما: وخلال مرحلة الاستضعاف، فإن سخط الجماعة على «العدو الصهيوني» أخذ شكله العملي في رفضها للتجنيد الإجباري. فأعضاء الجماعة لم يشعروا بأي ولاء للدولة. وبالتالي فإنهم لم يرفضوا فقط ارتداءهم للزي العسكري بل رفضوا أيضاً أي شيء آخر قد يربطهم بالدولة أو حتى بخدمتها. وعلى سبيل المثال، فقد حظر شكري على أتباعه التوظف لدى الدولة، وهؤلاء

الذين كانوا يشغلون وظائف في أجهزة عامة تخلوا عن وظائفهم بمجرد انضمامهم لجماعة المسلمين.

ورفض شكري أيضاً التعليم الذي يقدمه نظام المدارس المصرية، وقد شرح ذلك في إجابته على سؤال المحكمة العسكرية:

س : تود هيئة المحكمة أن تعرف رأيك في تعليم الكتابة.

جـ : تعليم الكتابة في ذاته حرام.. فالرسول لم يفتح كُتَّاباً ولم يفتح مؤسسات لتعليم المسلمين الكتابة والحساب، ولكنه أباح لهم أن يتعلموا وفقاً للإحتياجات والضرورات».

ولا يبدو لي أن رفض شكري للوظائف الحكومية وللتعليم، كما زعم منتقدوه، يقوم فقط على إساءة تفسيره للآية القرآنية (هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم..)(*)، والتي قيل أن شكري قد استنتج منها أن الأمية هي الأمل الوحيد. وقد يبدو الأمر أكثر اتساقاً، إذا نظرنا إلى هذا الرفض في ضوء ظروف التوظيف العام والتعليم في مصر السادات فلكل خريج في مصر، بموجب القانون، الحق في التوظف لدى الدولة. ويعتبر هذا الإجراء، الذي اعتبره البعض سلاحاً فعالاً ضد البطالة، في الواقع المورد الرئيسي للبطالة المقنعة المستشرية في مكاتب الهيئات الإدارية المتكدسة والتي تنخفض فيها الإنتاجية بنفس الدرجة التي يعاني فيها الموظفون من إنخفاض دخولهم. وإذا احتاج الموظف الحكومي لمصدر إضافي لدخله ـ سواء حصل على وظيفة إضافية واحدة أو أكثر أو حصل على مساعدة من أسرته ـ فإنه لكي يقتات عليه أن يقوم بشراء السلع الحكومية المدعمة

(*) سورة الجمعة، آية (٢).

من الجمعيــات التعـاونيــة، ولكنـه يصبــح عـاجــزاً عن الإرتفـاع فوق هذا المستوى من الحد الأدنى للحياة. فأي شيء يتحدد سعره من خلال السوق يصبح فوق طـاقته. وتقـريباً فـإن كل مـوظف حكومي لديه وظيفة ثانية وأحياناً ثالثة، لا تمت بصلة لمؤهلاته الثقافية، وليس لهـا علاقـة بما تلقـاه من علوم دراسية، تكفـل له الجـزء الأساسي من دخله. فهناك عدد لا يحصى من المـوظفين الـذين يجلسون كـل صباح إلى مكاتبهم في هذه المكـاتب الوزاريـة أو تلك والتي يصعب حصرها يقضون بعد الظهر في العمل كحرفيين أو كسائقين لسيارات الأجـرة. فـالوظـائف التي يشغلونها غير مـلائمـة لـدرجـة أن الأميـين يمكن أن يشغلونها، والحرفيون المهرة هاجروا إلى شبه الجـزيرة العـربية، حيث تساوي أدواتهم هناك وزنها ذهباً. والمرأة الريفية التي تصل إلى المدينـة وتعمل خادمة لدى أحد الأجانب سوف يدفـع لها مـا يوازي أو يـزيد عن ضعف مرتب أستاذ الجامعة.

وهذه هي الخلفية التي يجب أن نأخذها في اعتبارنا عند النظر إلى مبادرات شكري: ففي تحـريمه لتعليم الكتـابة عنـدما لا يقـابل هـذا التعليم احتياجاً محدداً، وفي حثه أعضاء جماعـة المسلمين عـلى التخلي عن الوظائف الحكومية، لم يكن متعصباً ينتمي إلى القرون الغـابرة، كما يحلو للبعض أن يقول ذلك. فقد وضع شكري أصبعه ـ بأسلوبـه الخاص (وفي مجموعة مفردات، رغم أنها لم تكن مفـردات ماركسيـة أو تنتمي لعلم الاجتماع، إلا أنها كانت بدرجة كبيرة ذات مغزى واضح ومبـاشر ومفهومـة للطبقات التي يخـاطبها، عـلى المشكلة الحـاسمـة في المجتمـع المصري المعاصر. وفي واقـع الأمر فـإن تعليم الكتابـة كـان بالنسبة للعـديد من المصريـين بلا جـدوى، ونسوا حتى المبـادىء التي تعلموها في المدرسة، دون أن يكون لهذا أي أثر سلبي عليهم.

وبنضاله ضد التشريع الديني للدولة، وعدم اكتراثه بالصراع ضد الصهيونية الذي قاده حاكم ظالم، وبرفضه الجذري لأي تعاون مع المؤسسات الجاهلية، بما فيها الوظائف الحكومية والنظام التعليمي: وضع شكري مصطفى نفسه على هامش المجتمع، ساخراً من العرف السائد داخله. أي أنه تحدى الأعراف الإجتماعية السائدة في الحياة اليومية، كاشفاً النقاب عن كونها أعرافاً سياسية في الواقع.

• العيش معاً على سنة الرسول:

لم تخلص مؤسسة الزواج من السلوك الاجتماعي الهش لجماعة المسلمين. والواقع أن أول العمليات البوليسية الواسعة ضد أعضاء الجماعة يبدو أنها قد تمت في أعقاب تلقي البوليس لعدة بلاغات من أسر اختفت بناتها وانضممن للجماعة، وتزوجن هناك. وفي حقيقة الأمر، فإن جماعة شكري على خلاف معظم التنظيمات السرية الإسلامية الأخرى، كانت تضم نساء في عضويتها، حيث يتزوجن من خلال الجماعة وفقاً لطقوس خاصة وينجبن أطفالاً، وهذا ما يكفل بقاء المسلمين الحقيقيين.

وقد مثلت «غواية النساء» بالنسبة للرأي العام عملاً مشيناً، وأمدت الصحف المصرية بمادة وفيرة من العناوين والصور الفوتوغرافية. وطبقاً لروايات الصحف، كان السيناريو دائماً واحد: إغراء الفتيات من خلال انبهارهن بحديث شكري أو أحد أتباعه، وفتاة صغيرة تهجر منزل العائلة ودفئها، وتهجر دراستها، وتذهب لتعيش بين أعضاء الجماعة. وهذه إحدى القصص، التي رواها أحد الشهود الذين وقفوا أمام المحكمة، يرويها والد حزين اختفت اثنتان

من بنـاته. والشـاهد، رجـل في الخامسـة والأربعين، يعمـل بشركـة لحلج القطن بالفيوم. وكان يتكلم بلهجة ريفية: «العام الماضي، قبل العيد الصغير بقليـل، جاءت ابنتي سـامية في إجـازة الجامعـة، وبعد ذلك جاءت إليَّ اختها الصغيرة راوية وقالتـا لي «خذنـا معك لنشـاهد القاهرة». وقد أخذتهـما إلى القاهـرة وتركتهـما بمنزل أختهـما الكبرى، التي كانت قد تزوجت وأقامت هناك، ورجعت ثانيـة إلى الفيوم لكي أعيد هناك».

بعـد ذلك قـالت لي أمهـما «إذهب لتعـرف لماذا لم تعـد البنتـان للمنـزل بعد». فـذهبت إلى القـاهـرة وسـألت محمـود، زوج أختهـما الكـبرى، «أين البنات»؟ فـأجاب «أخـذهما أخوهما سيد لـيرجعهـما للبلدة»، فقلت له «لقد وصلت لتـوي من البلدة، وهم لم يصلوا إلى هنـاك» فقال لي «ربمـا تكونـوا قد سلكتم اتجـاهين متضـادين». وبعد ذلـك عدت إلى الفيـوم، حيث قالت لي أمهم «أين البنتـان»؟ إذهب واحضرهمـا بـأي شكـل، حتى لـو كـان الشيـطان نفسـه هـو الـذي أخذهما». فذهبت ثانيـة إلى محمود وقلت لـه «إن البنات لم يعـدن إلى البيت» فقـال لي: «ماذا تـريديني أن أفعـل في ذلـك» «لقـد أخذهما أخوهما». واستمر هذا الحال لمدة ثلاثة أسـابيع، جيئة وذهابـا، حتى قال لي محمود أخيراً «إذا كنت تريد أن تعرف مكانهما، فاذهب وقـابل شخصاً اسمه مصطفى الجمل في أم المصريين» فذهبت وقابلته، فقال لي «إنس هـذا المـوضـوع، فـإنهما مـتزوجـان الآن، وقـد تـزوّجهـما رجلان مسلمان». بعد ذلك ـ لقد كان ما حـدث في غايـة البشاعـة ـ قال لي «نحن نفصل المسلمين عن الكفار» فقلت له «حسناً، أنا أريد أن أراهما فقط. فكيف يمكنني أن أعرف أنهما بخير»؟ فقال لي «اذهب وتعـال بعد ثـلاثة أيـام». وفعلت ذلك، إلا أنـه قال لي مـرة أخـرى

«تعال في الأسبوع القادم». فرجعت إلى الفيوم. لكن أمهما لم تتحمل ذلك، فرجعت ثانية إلى مصطفى هذا، الذي قال لي «انتظر لحظة». وبعد ذلك، دخل على هذا الرجل والذي كان اسمه مصطفى الجمل عبدالفضل، وقد تكلمت معه فقال لي «أي بنات، انهما متزوجتان». فقلت له «هل تسمي هذه رحمة؟ تهربان من المنزل ثم تتزوجان»؟. وإحداهما لم تتجاوز الرابعة عشرة فقط». فقال لي «هذا ما قد حدث».

وبعد هذا ذهب الأب إلى البوليس. وفي نهاية شهادته، صاح به ابنه، سيد، من قفص المتهمين «ألا تخجل يا أبي، من تمثيل هذه اللعبة التي دبرها البوليس». وبالطبع فإن الزواج، كما مارسه أعضاء جماعة المسلمين، لم يكن يستلزم تلك العقود البالغة التعقيد والشائعة في المجتمع المصري لكي تضمن لأسرة العروس أن يقوم العريس بإعداد منزل الزوجية. لقد كان زواجاً إسلامياً، كل ما يشترط لإتمامه موافقة الزوجين وحضور الشهود.

وبقدر ما هو معروف، فإن شكري نفسه كان له زوجتين. وفي بعض الأحيان كان العريس المرتقب يعيش خارج مصر، في أحد البلدان المصدرة للنفط حيث كان يرسل النقود من هناك لصالح جماعة المسلمين. وربما لا تشاهد عروس المستقبل من عريسها سوى صورته الفوتوغرافية. وأحياناً كانت تتعقد الأمور، عندما لا يجد الزوجان مفراً سوى العيش مع أعضاء آخرين من الفرقة في نفس الغرفة المفروشة التي تؤجرها الجماعة. وفي هذه الغرفة، ونتيجة للازدحام الشديد، لم يكن هناك حل سوى إقامة أكثر من زوجين في نفس الغرفة، حيث لم يكن يفصل بينهم سوى ستارة معلقة.

هذه التفاصيل، بالإضافة إلى الحق الشرعي الذي نسبته الصورة الشعبية لشكري، خلقت صورة يانوسية(*) ذات وجهين للنساء المنتقبات المنتميات إلى الجماعة، الوجه الأول كان لنساء شديدات الاحتشام يخفين وجوههن من أمام عدسات المصورين، والآخر كان لنساء تخفين تحت قناع الورع الديني المفرط فسقاً لا حدود له، هذا الفسق كان شكري هو زعيمه المفترض.

وقد زعم شكري أنه في حالة انضمام أحد الزوجين للجماعة ورفض الطرف الآخر، فإن رباط الزوجية الذي يجمع بينهما يصبح باطلاً ومحرماً وبالتالي يحل لعضو الجماعة أن يعقد زواجاً آخر. وإذا كان هذا العضو رجلاً - كما في حالة المهندس فتحي عبد السلام(**)، الذي أجبر زوجته على أن تبيع الثلاجة، والغسالة، وموقد البوتاجاز، وبعد ذلك هجرها وذهب ليعيش مع إحدى عضوات الجماعة في المنصورة - فإن القصة قد تثير بعض الشفقة على الزوجة المهجورة، بالطبع، لكنها لا تثير اعتراضاً حقيقياً. فالإسلام يسمح للرجل بأن يجمع بين أربع زوجات، والطلاق إجراء سهل للغاية. إلا أن نفس الخطوة إذا اتخذتها المرأة فهي حرام. وخلال المحاكمة طرح عليه سؤال عن موقفه من الحالة السابقة. فأجاب شكري بأنه يجوز للمرأة أن تطلب الطلاق بسبب الاختلاف في العقيدة، لكن إذا رفض هذا المطلب، فإنه لا يجوز لها الرجوع إلى زوجها. وأكثر من هذا فإنها، إذا أرادت، تستطيع الزواج من أحد أعضاء الفرقة، لأن الروابط

(*) يانوس Janus إله الأبواب والبدايات عند الرومان وكان له رأس ووجهان، «المترجم».

(**) أنظر جريدة الأهرام، ١٩٧٧/٧/١١، «المترجم».

الزوجية الجاهلية ليس لها قيمة داخل جماعة المسلمين.

جعلت جماعة المسلمين إذن من الزواج أمراً ممكناً ووفرت للأزواج الشباب مكاناً للعيش معاً، وإن كان ضيقاً، في إحدى «الغرف المفروشة». ولكي نفهم لماذا بالذات «الغرف المفروشة»، فعلينا أن نتذكر أن زوج المستقبل في مصر يجب عليه أن يقدم لزوجة المستقبل دليلاً على أن لديه منزلاً. ونظرياً، فبإمكان كل الناس استئجار الشقق، لأن القانون قد ثبَّت الايجارات عند مستوياتها الإسمية وقت الحرب العالمية الثانية، والتي حولها التضخم إلى قيمة رمزية. إلا أن ملاك العقارات أصبحوا يحصلون على أرباحهم من خلال طلبهم لخلو رجل من المستأجر الجديد، وهو سلوك بلغت درجة شيوعه درجة عدم قانونيته. والمبلغ المدفوع قد يساوي أو يقل عن تكلفة شراء الشقة، ولأن الشاب في مستهل حياته لا يستطيع الاقتراض (ولا يستطيع ذلك حتى هؤلاء الذين لا يمثل راتبهم الوظيفي إلا جزءاً من دخلهم الحقيقي)، فإن الطريق الوحيد المتاح لكي يستطيع توفير خلو الرجل هو الهجرة إلى بلدان الخليج لعدة سنوات. وهذا هو السبب الذي دفع بمعظم الشباب إلى مغادرة بلدهم في الفترة ما بين العشرين والثلاثين من عمرهم، وخلال هذه الفترة لا تملك الفتيات سوى الانتظار.

ورغم هذا فقد كان هناك نوع من الشقق يمكن الحصول عليه دون دفع لخلو الرجل هذا. أي «الشقق المفروشة»، التي تحتوي عادة على القليل من الأثاث أو لا تحتوي على أي شيء منه، والتي يتحدد سعرها وفقاً للعرض والطلب. وهذه الشقق المفروشة يقطنها عادة الأجانب، وبنات الليل، والذين يعيشون على هامش المجتمع، أو البعض ممن لا يستطيعون أو لا ينوون الاستقرار في مكان واحد لمدة

طويلة، حيث وفرت لهم سكنى عصرية. ومثلهم مثل العناصر الهامشية، لم يستطع أعضاء جماعة المسلمين سوى توفير هذه الغرف المفروشة فقط. وبالتالي فقد أسكن شكري أتباعه في هذه الغرف، وهناك عاشوا بشكل جماعي.

كان هذا هو المكان الحقيقي للهجرة، هجرة الجماعة، انسحابها من المجتمع الجاهلي. وفي غرفهم المفروشة، أقام أعضاء الجماعة مجتمعهم الإسلامي الصغير والصادق، الذي بنوه على فهمهم الخاص للإسلام. وهناك تغيرت حياتهم جذرياً، تزوجوا صغاراً، والإقامة أصبحت متوفرة دون دفع خلو الرجل، والقيم السائدة في المجتمع المصري لم يعد لها محل بينهم. واعتبروا شهاداتهم الجامعية مجرد قصاصات من الورق، ومساجد وزارة الأوقاف اعتبروها معابد يعبد فيها فقهاء العصور الوسطى، وإسرائيل اعتبروها عدواً على نفس درجة عدائهم للحاكم الظالم وجهاز دولته. ونتيجة لتخليهم عن العمل الحكومي وفقاً لأوامر شكري، قام أعضاء الجماعة بالاشتغال بالأعمال اليدوية، وزراعة الخضراوات، وبيع الحلى الصناعية على عربات اليد. ولكن ما كانوا يكسبون من هذه الأنشطة لم يكن يكفي لسداد إيجار الغرف المفروشة. ولذلك فإن معظم مصادر دخل الجماعة كانت تأتي من المبالغ التي كان يرسلها أعضاء الجماعة الذين بعث بهم شكري للعمل في المهجر، من السعودية، ومن الكويت، ومن الأماكن الأخرى في الخليج.

كان إذن لأعضاء الجماعة هجرتان، الهجرة الأولى داخلية وتمثلت في الانسحاب من المجتمع الجاهلي إلى العيش في الغرف المفروشة لجماعة المسلمين، والثانية كانت الهجرة الطبيعية خارج البلاد مثلهم

في ذلك مثل سائر الشباب المصري، باستثناء أن الدخل الذي كانوا يحصلون عليه كان يعاد توزيعه لمساندة بقية الأعضاء في مصر. وعند عودتهم للوطن، يبدو أن الجماعة كانت ترشح زوجة لكل منهم.

وهذا، بالطبع، كاريكاتير لذلك النوع من الهجرة الذي فرضه على المصريين تخلف وطنهم، إلا أن الحط من تجربة شكري لهذا السبب وفقط سيصبح خطأً فاحشاً. فقد كان يسعى للحصول على مصدر للدخل من خلال الوسائل المتاحة أمام المحرومين فقط. أما أصحاب النزعة الإصلاحية في حركة الإسلاميين فقد كانوا يتمتعون، نظراً لتمثيلهم في دوائر رجال الأعمال، بالدعم المادي من الرأسماليين المصريين.

إن أهمية وأصالة مفهوم الهجرة والشكل الذي مارست به جماعة المسلمين هذه الهجرة أشياء لا يمكن أن نكون قد بالغنا في تقديرها، فالهجرة، في التراث الإسلامي، تشير إلى هجرة الرسول. وهي بالتالي جزء من الاستراتيجية السياسية لمواجهة الجاهلية، وتعني تجنب العدو الذي يجب محاربته في حالة عدم وجود أية فرصة للنجاح خلال مرحلة الاستضعاف. لكن الهجرة الداخلية التي مارستها جماعة المسلمين كانت ظاهرة اجتماعية تعكس حال المجتمع المصري في السبعينات بنفس الطريقة التي تعكس بها المرآة المقعرة في مدينة الملاهي صور الأشياء، أي مبالغتها في إظهار التشوهات والعيوب.

وكان باستطاعة شكري إذن، بلغته النظرية غير المصقولة ـ التي شكلتها ذكريات الطفولة في صعيد مصر، وقراءته لأعمال قطب والمودودي، وخبرة المعتقلات ـ أنه يجذب الأطفال الضائعين في دول العالم الثالث المستقلة الذين اقتنعوا، في الواقع، بأن الحياة أصبحت

لا تطاق. والعرف الاجتماعي السائد داخل جماعة شكري مصطفى هو خليط من النفايات التي تعبر، حتى في أكثر صورها التزاماً، عن ارتباكهم إزاء التغيرات المؤلمة التي أفرزتها الحياة العصرية. وعلى الرغم من ذلك، يبدو أن تحديد هوية الخلل الاجتماعي يصبح أكثر وضوحاً، وأصالة، وإبداعاً عندما تجسده مقولات شكري مصطفى الإسلامية أكثر مما تعبر عنه اللغة الجافة للماركسيين المصريين.

والزواج كما مارسته جماعة المسلمين أحد الأمثلة ذات الدلالة الواضحة على هذا التناقض الواضح. فقد لاحظ شكري أن الزواج في المدن المصرية نتيجة للظروف السابق شرحها لا بد أن يأتي في سن متأخرة وأن الشباب يعاني من ذلك أشد المعاناة.. ومن ثم فقد أعاد ترسيخ مفهوم الزواج المبكر بين أعضاء الجماعة، بالشكل الذي يتم به في القرى المصرية. لكن الجماعة نظمت في نفس الوقت زواج أعضائها، وكان شكري نفسه هو الذي يملك هذا القرار ويفرضه على الزوجين فرضاً.

وقد عبرت لغة شكري مصطفى، رغم أنها قد تبدو لغة متحجرة بالنسبة للمراقبين الغربيين، عن الحاجات التي حركت مشاعر المسلمين، الذين كانوا يتخبطون مثله، في مجتمع يغوص تدريجياً في هاوية التخلف. ومثل هذا الوضع صعوبة بالغة لشكري الذي كان يؤثر الصمت. إلا أن الموقف أصبح أبعد ما يكون عن السهولة، حينما التجأت الدولة للجيش. وليس هناك شك في أن آخر انتصارات شكري مصطفى، الذي اختاره الله ليقود المسلمين للطريق القويم، كان إجباره المجتمع العسكري على الخروج للنور ليحمله وزر استشهاده.

• موت عالم:

لم تكن جماعة المسلمين التيار الإسلامي الوحيد بأي حال من الأحوال، ولم تكن حتى الجماعة السرية الوحيدة للمعارضين الإسلاميين. وكان موقف شكري من جماعة الإخوان المسلمين وأتباعهم في مجلة «الدعوة» موقفاً واحداً لا يتغير، ألا وهو العداء التام. لقد قدم نفسه، في الواقع، كمعارض لخط الإخوان السائد، هذا الخط الذي وضعه المرشد العام حسن الهضيبي، مؤلف كتاب «دعاة، لا قضاة»، وهو الذي نسب إليه، أي إلى شكري مصطفى، هذه الكلمات الفظة عن الإخوان: «إنني أتهم قادة الحركة الإسلامية هؤلاء بأنهم قادوا رجالهم إلى هلاكهم، . . . ، قادة الإخوان المسلمين الذين سلموا إخوانهم إلى جلاديهم، وأوصلوهم للمشانق، وللسجون، وللخيانة العظمى . . . لقد دمروا حياة رجالهم، وعبثوا بهم دون أدنى مسؤولية . . »[1].

وفي واقع الأمر، كان هناك شك ضئيل في أن ردَّ المرشد العام حسن الهضيبي وافتقاره للحس التكتيكي قد أتاح الفرصة للهجمة القمعية ضد الإخوان عام ١٩٥٤ في أن تحصد أجزاء أكبر من التنظيم. ومنذ ذلك التاريخ، بذلت كل التيارات المختلفة في الحركة، من ناحية أخرى، جهوداً مضنية حتى لا تترك نفسها عرضة لأية هجمة قمعية. وبينما سعى الاتجاه الإصلاحي الذي التف حول مجلة «الدعوة» إلى أكتساب اعتراف بشرعية وجوده من النظام لكي يتجنب شبح المشانق والمعتقلات. آثر الاتجاه الراديكالي، الذي استلهم عمل قطب، الانسحاب من المجتمع أو التزام أقصى درجات السرية.

وباختياره الانسحاب من المجتمع ودفاعه عن نظرية «مرحلة الاستضعاف»، حافظ شكري على حياة أتباعه دون أن يتهادن مع المجتمع الجاهلي بنفس القدر الذي انشغل به بهدفه البعيد: أي إقامة الدولة المسلمة على أنقاض المجتمع الجاهلي. ولم يُكِنْ شكري سوى الاحتقار لاستراتيجية الإخوان المسلمين الجدد الذين التفوا حول هيئة تحرير مجلة«الدعوة».فهو لم يعتبر الإخوان المسلمين، وبدرجة أقل من سار على دربهم، جزءاً من حركة الإسلاميين، وقد قال لقاضي المحكمة العسكرية: «جماعة المسلمين هي الحركة الإسلامية الوحيدة التي وجدت منذ قرون. أما بالنسبة للإخوان المسلمين، فإن الله لم يشد من أزرهم، وهذا برهان دافِع على أنهم لم يكونوا على حق ولم يكونوا حركة إسلامية شرعية، وعلى أن دعوتهم كانت محض خداع».

وعلى الرغم من إنكار كل من جماعة شكري وهيئة تحرير مجلة الدعوة لحق الأخرى في الحديث باسم الإسلام، فقد واجهت كل منهما الأخرى بشكل متقطع، إذ بينما عاشت الجماعة الأولى على هامش المجتمع ناورت الأخرى داخله. إلا أنه كانت، مع هذا، صدامات ـ وكانت أحياناً عنيفة ـ بين جماعة المسلمين وجماعات إسلامية معارضة أخرى أكثر أو أقل منها شهرة. وهذه الصدامات، أو ما يسمى بالتصفية الجسدية للمعارضين، كانت البوادر الأولى لميل جماعة المسلمين لاستخدام العنف.

وفي حقيقة الأمر، فإن جماعة أخرى من جماعات الإسلاميين هي التي بدأت باللجوء إلى العنف في مصر السادات. هذه الجماعة هي جماعة «الفنية العسكرية» وقد تزعمها أحد الفلسطينيين الذي حاول أن يقود تمرداً في الكلية الفنية العسكرية في أحد ضواحي القاهرة، عام ١٩٧٤، لاغتيال رئيس الدولة. ووقائع هذه القضية ما زالت

ضبابية حتى الآن، إلا أنها ذات أهمية قصوى لاعتبارات عدة. وأول هذه الاعتبارات، أن هذا التمرد الذي تم إجهاضه كان بمثابة بروفة للهجوم المباشر الذي شنته جماعة الجهاد عام ١٩٨١. وثانيها، أن هذا التمرد من صنع اتجاه في حركة الإسلاميين يختلف تحليله للدولة وللمجتمع عن تحليل شكري لها. وأخيراً ـ ورغم أن هذا من باب التخمين فقط ـ فمن المحتمل أن تكون للأجهزة السرية في البلدان العربية المعادية للتقارب المصري الأمريكي الذي أعقب حرب أكتوبر ١٩٧٣ علاقة بقائد المجموعة.

وقائد هذه الجماعة، وصل إلى القاهرة في نهاية ١٩٧١، وهو نفس الوقت الذي أخرج عن شكري فيه من المعتقل، وكان اسمه صالح سرية وقد ولد في جزيم، قرب حيفا، عام ١٩٣٣. وجزيم كانت أيضاً مسقط رأس الشخصية الغامضة في الحركة الإسلامية العربية: تقي الدين النبهاني، مؤسس حزب التحرير الإسلامي. وعلى الأرجح فإن سرية كان عضواً في هذا الحزب، الذي أسس عام ١٩٥٠ كرد فعل لهزيمة الجيوش العربية في حرب ١٩٤٨ في فلسطين من جهة، ومن جهة أخرى لاغتيال حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين، عام ١٩٤٩. وعلى خلاف الإخوان المسلمين، الذين سعوا إلى نشر الدعوة بين الجماهير الإسلامية من أجل إنشاء المجتمع الإسلامي، قرر حزب نبهاني ضرورة الاستيلاء على السلطة السياسية أولاً وذلك من خلال انقلاب عسكري بالقوة. ومن ثم فستقوم الدولة الإسلامية من أعلى. وبسبب أهدافه، منع الحزب قانونياً في كل البلدان العربية، وطورد أعضاؤه في كل مكان.

عاش «سرية» في الأردن، مثله مثل العديد من الفلسطينيين، حتى

سبتمبر ١٩٧٠، إذ غادرها في أعقاب انتصار بدو الملك حسين على الفدائيين الفلسطينيين في الحرب الأهلية. وقضى بعد ذلك سنة في العراق، إلا أنه أجبر على الفرار منها في النهاية، حيث حوكم غيابياً عام ١٩٧٢ بسبب عضويته في الحزب. ثم انتقل بعد ذلك إلى القاهرة، حيث التحق بوظيفة في الجامعة العربية (كان حاصلاً على دكتوراه في التربية).

وعقب وصوله إلى القاهرة، بدأ «سرية» في التردد على الإخوان المسلمين، خاصة المرشد العام حسن الهضيبي (الذي توفي عام ١٩٧٣)، وزينب الغزالي، باسيوناريا(*) الحركة، التي كسب ثقتها، وخاض معها مناقشات عديدة. في نفس الوقت الذي بدأ فيه في تكوين مجموعة من الشباب، كان معظمهم من الطلاب في القاهرة والاسكندرية.

وعلى عكس شكري، لم يؤسس «سرية» مجتمعاً مضاداً ولم ينظم أية هجرة لأعضاء جماعته لشقق القاهرة المفروشة. بل استمر أتباعه في ممارسة حياتهم العادية، حتى لا يلفتوا نظر السلطة إليهم. وعلى أي حال، فهم لم يقروا بأن المجتمع المصري بأكمله مجتمع جاهلي، لكنهم اقتنعوا في المقابل بأن الحاكم الظالم وحده هو الذي يقف عقبة أمام انتشار النمط الإسلامي في المجتمع.

(*) الإسم الحركي الذي اشتهرت به المناضلة الشيوعية الاسبانية، ورئيسة الحزب الشيوعي الاسباني منذ عام ١٩٦٠، دولوريس إيباروى (١٨٩٥ -). ومما عرف عنها أثناء الحرب الأهلية هناك إطلاقها لشعارين ما زالا يترددان على ألسنة المناضلين حتى اليوم: «لن يمروا»، و«الأفضل أن نموت واقفين على أن نحيا راكعين». (المترجم).

وبتنظيمهم لجماعة من المتآمرين، تحين «سرية» وأتباعه أفضل اللحظات الملائمة لتنفيذ انقلابهم. واختاروا لذلك يوم ١٨ إبريل ١٩٧٤. وكان من المفترض في هذا اليوم، أن يسيطر عدد من المتآمرين، من طلبة الكلية الفنية العسكرية بمصر الجديدة، على مخزن السلاح الموجود بالكلية، ويهاجمون به موكب رئيس الجمهورية، الذي كان من المفترض مروره بالقرب منها، ويقتلون السادات.

وقد بدأوا بالفعل في تنفيذ خطتهم، إلا أن المؤامرة أحبطت داخل الكلية، حينما فتح حراسها النار على المتآمرين.

ورسمياً، حملت الأجهزة ليبيا مسؤولية هذه المؤامرة، وعقدت لهم محاكمة، حكم بعدها على اثنين من المتهمين، «سرية» وساعده الأيمن كارم الأناضولي، بالإعدام شنقاً. وحكم على تسعة وعشرين آخرين بالسجن وأفرج عن ستين متهماً.

وقد بذلت الحكومة جهوداً مضنية لإثبات تورط عناصر أجنبية في المؤامرة، تلك المؤامرة التي فاجأتها على حين غرة بانبثاق مفاجىء لعنف الإسلاميين في الوقت الذي كانت قد أفرجت فيه عن كل أعضاء الحركة الذين اعتقلهم عبد الناصر وفي الوقت الذي كانت فيه حركة الإسلاميين تنمو باضطراد في الجامعات ـ بمباركة السلطات، كما سنرى بعد قليل.

وهكذا فإن السجون ما إن أخليت من سجناء عبد الناصر الإسلاميين، حتى امتلأت ثانية بسجناء السادات الإسلاميين. وعلى الفور أصبح «شهداء» الحركة الجدد موضع احترام الجماعات السرية الأخرى للإسلاميين، حيث انضم أحد قادة «مجموعة الفنية العسكرية»، وهو طلال الأنصاري، إلى جماعة المسلمين أثناء سجنه.

ومن ناحية ثانية حاول أحد أتباع «سرية» المفرج عنهم، وهو حسن الهلاوي، استمالة بعض أنصار شكري لتأسيس مجموعته الخاصة. وقد أعطى هذا الجو الذي تفتّت فيه حركة الإسلاميين إلى فرق متنافسة بالإضافة إلى الأحداث التي وقعت بين هذه الفرق الفرصة للبوليس للتدخل في الشؤون الداخلية لحركة الإسلاميين.

وفي نوفمبر ١٩٧٦ قرر قادة جماعة المسلمين الرد على عدد من الأعمال التي أحسوا أنها تهدد سلطاتهم. حيث خطط حسن الهلاوي لاستمالة عدد أكبر من أعضائهم. وجاء التهديد الأكثر جدية، من رفعت أبو دلال، الذي كان مسؤولاً عن الإعداد البدني في جماعة شكري، والذي انشق عن الجماعة، آخذاً معه العديد من الأعضاء.

وقد بدأت الحملة التأديبية «لتأديب المرتدين» بالهجوم على منزلي الهلاوي وأبو دلال في ١٨ و٢٢ نوفمبر. حيث اعتبر شكري أن ما حدث مسألة داخلية، وتوقع أن تدعم هاتان العمليتان التماسك الداخلي للجماعة من خلال إثناء المعارضين عن الخروج من الجماعة مستقبلاً. لكنه بلجوئه لمحاولة قتل اثنين من المواطنين، سمح للسلطات القضائية بأن تتولى القضية، وجلب لنفسه هجمات الجاهلية أثناء مرحلة الاستضعاف. فتدخل البوليس لكي يضع حداً لحملة «لتأديب المرتدين» واعتقل أربعة عشر عضواً من أعضاء الجماعة. وصدر أمر بالقبض على شكري نفسه بعد ذلك.

كان هذا هو ما ميز بداية المواجهة بين الدولة وجماعة المسلمين، هذه المواجهة التي انتهت بتدمير الجماعة وإعدام قادتها. ويصعب حتى الآن إدراك السبب الذي دفع بشكري إلى المغامرة بهذه المواجهة. فربما اعتقد أن التعدي على سلطاته من قبل بعض الاتجاهات المناوئة

له كان تحدياً لا يمكن السكوت عليه ويهدد مستقبل جماعة المسلمين. وربما اعتقد أيضاً بأن البوليس لن يتدخل. وحتى دور البوليس في هذه القضية ما زال غامضاً: فليس من الصعب اشتراك الهلاوي وأبو دلال في مؤامرة لجر شكري إلى هذا الشرك. وعلى كل حال، فمن المعروف أن المباحث المصرية كانت على اتصال بالرجل الثاني في جماعة المسلمين، ماهر بكري، الذي أيد التعاون بين الجماعة ومباحث أمن الدولة في مواجهة الفرق الأخرى في حركة الإسلاميين، وعلى الأخص دعاة الفتنة والمعجبين بـ «سرية»[1]. وعلى الرغم من اعتباره الدولة المصرية دولة جاهلية، إلا أن رأي شكري في العلاقات اليومية مع الدولة كان أقل حدة من الناحية النظرية: «ليس هناك شك في أن نظام السادات أحسن ألف مرة من نظام عبد الناصر. فعبد الناصر لم يسمح لنا بأن نعمل كما نعمل الآن، ولا بأن نمارس دعوتنا بشكل علني»[1]. ورد أحد رفاق شكري المقربين على ذلك بأنه بينما كان عبد الناصر يضرب الحركة بالمطرقة، فإن السادات يخنقها بخيط من الحرير. أي أن قادة الجماعة لم يكن لديهم إذن تاكتيكاً واضحاً لعلاقتهم بالدولة، وتشبثوا بدلاً من ذلك باستراتيجيتهم العامة، أي الانسحاب من المجتمع، الهجرة منه، خلال مرحلة الاستضعاف. وفي هذا السياق، فوجئوا على حين غرة بالقبض على أربعة عشر عضواً منهم، كما فوجئوا كذلك بالاتهام الذي وجهته جريدة الأهرام اليومية حسنة الإطلاع في صدر صفحتها الأولى لـ «جماعة المجرمين المتعصبين المتطرفين».

وخلال الأشهر الستة الأولى من عام ١٩٧٧، طالب شكري دون هوادة بالإفراج عن «الشهداء» الأربعة عشر، في نفس الوقت الذي عرضت الصحف فيه على قرائها صورة دقيقة لجماعة

المسلمين. ومن ثم عبّأ شكري كل طاقات جماعته، حيث قرّر أن الجماعة قد دخلت الآن مرحلة «البلاغ العام». فأرسلت الجماعة إلى الجرائد عدة بيانات وحاولت تسليم عدة بيانات أخرى لمراسلي الإذاعة والتليفزيون. وأراد شكري أن يصدر كذلك كتيباً قام بكتابته، وأسماه «الخليفة». إلا أن شيئاً من هذا لم يتم إنجازه وتهددت بالتالي مصداقية شكري داخل الجماعة مرة ثانية.

وعليه فقد قرر أنه بحاجة إلى «ضربة معلم» يستعيد بها سلطته، وفي نفس الوقت تشكل تحدياً مباشراً للدولة. فقام بعض أعضاء الجماعة الذين تنكروا في ثياب البوليس، في مساء ٣ يوليو ١٩٧٧، باختطاف الشيخ محمد الذهبي، وزير الأوقاف الأسبق. وفي الصباح التالي، أصدروا بياناً أعلنوا فيه مسؤوليتهم عن عملية الاختطاف وقدموا فيه المطالب الآتية:

١ - الإفراج الفوري عن الإخوة المسجونين، وعلى رأس هؤلاء طلال الأنصاري (وهو عضو في «جماعة الفنية العسكرية تم تجنيده منذ فترة قصيرة).

٢ - العفو عن كل أعضائنا المحكوم عليهم بالسجن.

٣ - يسلم إلينا ٢٠٠٠٠٠ جنيه مصري نقداً.. دون علامات مميزة، ونقوداً مستعملة، دون أرقام مسلسلة.

٤ - تعتذر لنا جرائد الأهرام والأخبار والجمهورية ومجلات آخر ساعة، وأكتوبر، ومجلة الأزهر عن الأكاذيب التي نشرتها عنا، وينشر هذا الاعتذار في الصفحات الأولى.

٥ - الأمر بنشر كتابنا الأول، وعنوانه «الخليفة»، والجاهز للطبع الآن، وإزالة أية عقبات قد تقف أمام نشره بالصحف.

٦ ـ تشكيل لجنة من الخبراء للتحقيق في نشاطات الأجهزة التالية: مكتب النائب العام في محكمة أمن الدولة، القضاة، المباحث العامة، مكتب النيابة في المنصورة.

٧ ـ يذاع هذا البيان في نشرة أخبار الثامنة والنصف مساء ٣ يوليو من الإذاعة.

٨ ـ ينشر هذا البيان في الصحف المصرية اليومية الثلاث يوم الاثنين ٤ يوليو، وينشر أيضاً في الصحف اليومية الآتية، البعث في سوريا، والنهار اللبنانية، وفي صحف السعودية والكويت، والأردن، والسودان، وتركيا، وإيران، كما تنشره أيضاً النيويورك تايمز الأمريكية، ولوموند الفرنسية، والصانداي تايمز والجارديان البريطانيتين، كل بلغته.

٩ ـ وكمسلمين فإننا نلتزم بما نقوله وبالشروط التي وضعناها، وفقاً لما أمرتنا به الشريعة.. (أعقب ذلك تهديد بقتل الرهينة لو بحث البوليس عنه أو لو ألقى القبض على الذين قاموا بتسليم هذا البيان).

والبيان نفسه عبارة عن مزيج غريب من المطالب.قد يبدو بعضها مقنعاً إلا أن البعض الآخر كان غير واقعي على الإطلاق في مصر السادات، مثل تشكيل «لجنة من الخبراء» للتحقيق في نشاطات المباحث العامة. والأخيرة تشير إلى القصور في إدراك شكري للفهم الصحيح والفعال لأجهزة الدولة.

ونظراً لأن عملية اختطاف الشيخ الذهبي كانت قد تمت أثناء زيارة كان يقوم بها السادات للمغرب. فقد رفض القادة السياسيون الباقون في مصر التعامل مع جماعة المسلمين. وبالتالي كان ظهر

شكري للحائط مرة أخرى، فأعدم الرهينة ووجدت جثته في ٧ يوليو(*).

وقد عمت البلاد غضبة شديدة، عملت الصحف على تضخيمها. وخلال عدة أيام ألقي القبض على معظم أعضاء الفرقة في حملات بوليسية جارفة. أعقبها قرار السادات بتقديمهم لمحاكمة عسكرية خاصة.

وقد أثار تكليف محكمة عسكرية وليس مدنية بالنظر في هذه القضية، رغم عدم انتساب أحد من المتهمين للقوات المسلحة، بعض الجدل. وكان تولي المحكمة العسكرية إذن للقضية وفقاً للقانون قد أضر بهيئات أخرى حاولت التصدي لجماعة المسلمين مثل هيئة العلماء، التي احتلت من ثم مكانة ثانوية. والذي تولى عرض وجهة النظر الرسمية في شكري وجماعته للصحف وللجمهور، كان المدعي العام العسكري، اللواء مخلوف، بينما لم يسمح لشيخ الأزهر، أعلى سلطة إسلامية في مصر، حتى بالإدلاء بشهادته أمام المحكمة: وبمعنى آخر، لم يستمع أحد إلى رأي الهيئة التي كان القتيل ينتسب إليها، أي العلماء.

وفي حديثه الأول لجريدة الأهرام(*)، أوضح اللواء مخلوف أن «السبب في إحالة القضية للقضاء العسكري هو أننا الآن في فترة العطلة السنوية للمحاكم والتي تنتهي في أغسطس ومثل هذه القضية الخطيرة التي تهز الرأي العام لا بد وأن تنجز بالسرعة الواجبة

(*) يدعي بعض الإسلاميين أن البوليس هو الذي قتل الشيخ الذهبي. وأنا لا أعتقد ذلك، رغم أني لا أستطيع تقديم برهان دامغ على ذلك.

(*) أنظر: جريدة الأهرام في ١٩٧٧/٧/١٣، (المترجم).

والقضاء العسكري ليس فيه إجازات قضائية»، وقد تمت التحقيقات الأولى بسرعة كبيرة. وأصبحت التحقيقات منتهية فعلياً في ٢٧ يوليو رغم وجود عدة مئات من المتهمين. وفي لقائه الثاني مع «الأهرام»(**) هنأ اللواء مخلوف نفسه على الانجاز الرائع لهذه المهمة، وطمأن أي قارىء قد تثور لديه أدنى الاعتراضات «فكل الضباط الذين شاركوا في التحقيقات لديهم بحد أدنى درجات علمية في القانون، إن لم تكن الدكتوراه»، وبدأ في شرح المنهج الذي اتبعه المحققون العسكريون في تعاملهم مع قضية جماعة المسلمين، ذلك المنهج الذي ستتضح معالمه من خلال الاتهام وهذا سيملي حقيقته الخاصة وتحليله الخاص للمسألة، وأسبابها، والحلول اللازمة.

كان شكري، كما أوضح اللواء مخلوف دجالاً. لقد زعم أنه يفسر القرآن والحديث، إلا أن معرفته بهذا المجال لم تتعد معرفته بقواعد النحو، التي كان جاهلاً بها تماماً. «للإفتاء في الإسلام شروط... أهمها التعمق في معرفة أصول لغة القرآن ثم التفقه في الدين ومعرفة أحكام القرآن.. ولا يتوافر شرط واحد منها في زعيم جماعة التكفير والهجرة». و«لم يكن يعرف حتى عام ١٩٦٥ آية واحدة من آيات القرآن.. وعندما دخل المعتقل في ذلك العام أخذ يقرأ بعض الكتب التي تنطوي على أفكار منحرفة(*).. ثم خرج عام ١٩٧١ ليدعي أنه على علم بالقرآن والسنة يأخذ منها ما يشاء ليضلل أتباعه باسم الدين.. وفيلسوف الجماعة والذراع الأيمن لزعيمها -

(**) الأهرام ١٩٧٧/٧/٢٧، (المترجم).

(*) الإشارة إلى أعمال قطب والمودودي، واللذين ذكرا بالإسم، الأول في شهادة عادل مجاهد، مقدم المباحث المسؤول عن مراقبة جماعات الإسلاميين، والثاني في مرافعة المدعي العام العسكري.

ماهر بكري ـ نجده شاباً لم تتعد ثقافته الثانوية العامة . . ».

وفي رده على سؤال حول كيفية تمكنه من السيطرة على هؤلاء المثقفين أجاب اللواء مخلوف «بعض الأتباع ثقافتهم لا تخرج عن تخصص من التخصصات الجامعية كالهندسة والطب مثلاً . . فهم يعانون من الفراغ الديني». وسبب هذه الكارثة أشار إليه اللواء مخلوف فقط عندما ألقى بيانه العلني في ١١ أكتوبر ١٩٧٧ : «الشباب لم يتربوا تربية دينية». والحل الذي قدمه هو: تربية الشباب دينياً، من المرحلة الابتدائية حتى مستوى الجامعة، بجعل المواد الدينية مواد إجبارية(**)، ويكمل هذا جزئياً الصحفيون، والمؤلفون، ورجال الأدب الآخرون لشرح وصيانة الدين الإسلامي في كتاباتهم. أما بالنسبة للعلماء فقد ذكر الاقتراحين التاليين لتنبيههم إليها:

«على الأزهر ووزارة الأوقاف بحث القصور في الدعوة الإسلامية. والبحث عن أسباب ذلك القصور، وكذلك أسباب نضوب المصادر التي تروي حقول التعليم الديني».

و «الخطوات التي يجب اتخاذها لرفع مستوى خريجي الأزهر في مجالي الدعوة والإرشاد، لكي يكونوا بالتالي قادرين على ملء الوظائف الشرعية التي يشغلونها، بالأسلوب السهل الذي يسمح لهم بالوصول إلى قلوب وعقول الشباب».

كان هذا هو موقف المؤسسة العسكرية من جماعة المسلمين: فشكري، دجال مجرم سعى إلى قلب نظام الحكم، وكان قادراً على خداع الشباب بإخفائه مشاريعه الآثمة تحت عباءة الدين، وهذا ما

(**) كان هذا النظام مطبقاً بالفعل في المدارس الاعدادية والثانوية.

كان ممكناً لولا الفراغ الديني الذي عانى منه الشباب نظراً لعجز الأزهر. أو بوضوح، فقد فشل العلماء في هذه المهمة.

وقد وجد العلماء أنفسهم في موقف لا يحسدون عليه. ليس بسبب انتماء القتيل لصفوفهم، بل لأنه بينما اعتبرتهم جماعة المسلمين مجرد «كلاب السلطان»، و«ببغاوات المنابر»، اتهمتهم المؤسسة العسكرية بالتقصير.

لم يختر شكري الشيخ الذهبي عفوياً، بل اعتبره مسؤولاً بدرجة كبيرة عن تلفيق تلك الصورة السلبية لجماعة المسلمين. فالشيخ الذهبي كتب في يوليو ١٩٧٥، بينما كان ما يزال وزيراً للأوقاف، مقدمة لكتاب رسمي موجه ضد الجماعة. وقد نسب فكر الجماعة في هذا الكتاب ثانية إلى الخوارج، وهذا الرأي هو صورة طبق الأصل عن معالجة المؤسسة الدينية الإسلامية الدائمة لأية ظاهرة جديدة وهامة. فبدلاً من إعطاء هذه الظاهرة ما تستحق من تحليل حتى تتمكن الدولة من فهمها جيداً وبالتالي تعمل على الحد من تأثيرها بشكل أكثر فعالية، لم ينجح الشيخ الذهبي إلا في تركيز عداء شباب الإسلاميين على العلماء. وهكذا أثبتت المؤسسة الدينية الإسلامية للنظام السياسي أنها لم تكن هي المؤسسة التي يعول عليها القدرة على تأدية الدور المرتقب منها: أي تربية الشباب دينياً، أو بمعنى آخر، التأكد من أن سلوك المسلم يصبح قوة لتوحيد المجتمع وليس نمطاً للتعبير عن الثورة ضد العلماء.

وكان تحجر العلماء بمثابة تاريخاً مشهوراً نسبياً يرجع إلى عصر محمد علي في بداية القرن التاسع عشر. وقد سعى نظام ناصر، بإصلاحه للأزهر عام ١٩٦١ وما أعقب ذلك في العام التالي

بإصلاحه لوزارة الأوقاف، ما يجعل هذه المؤسسات منفتحة على المجتمع، وبالتالي تصبح هذه المؤسسات قادرة على العمل بشكل فعال كأدوات تحمل أيديولوجية النظام إلى الجماهير. إلا أن العلماء، الذين تباطأوا في إداء مهمتهم عائدين كما كانوا يفعلون في القرن الماضي، عارضوا إصلاحات الستينات وسعوا إلى الحفاظ على مكانتهم الخاصة. تجنباً لأن يصبحوا مجرد موظفين دينيين في الدولة. وكان هذا ثمن محافظتهم على مصداقيتهم الشعبية. وفي المقابل، فإن السلطة لم يكن لديها، على الرغم من ذلك، ثقة كاملة بهم: والحق يقال، فقد خدم العلماء الدولة، إلا أنه لم يكن لديهم أدنى نية لأن يتلقوا تعليمات لإداء واجبهم. وفي هذا السياق يمكننا أن نفهم موقف شيخ الأزهر في قضية الشيخ الذهبي، وأيضاً موقفه من المعارضين الإسلاميين من ذلك النوع الذي عبرت عنه جماعة المسلمين.

وكان الشيخ عبد الحليم محمود في لندن، في الفترة من الثالث إلى السابع من يوليو ١٩٧٧. ولم تظهر مساهمته في الحملة الصحفية ضد جماعة التكفير والهجرة إلا في ١٦ يوليو في جريدة الأهرام. ورغم أن الإمام الأكبر كان معارضاً لأفكار الجماعة، إلا أنه قد أرجع سبب الظاهرة رغم ذلك إلى أن السلطة السياسية في مصر قد شغلها لفترة طويلة رجال لم تتأصل فلسفتهم السياسية بالثقافة الدينية للبلاد. وهذا ما يفسر وصف هذه الجماعة الحائرة من الشباب للمجتمع بالجاهلية، إلا أن هذا لم يكن منهج المدعي العسكري في تعامله مع هذه القضية، حيث قال على خلاف ذلك إن الفرقة قد تسترت تحت عباءة الدين لكي تخفي جرائمها. ورفضت المحكمة طلب محامي شكري. الذي تقدم به في بيان علني في ٢٣ أكتوبر، لاستدعاء

عبد الحليم محمود للشهادة أمام المحكمة، وبالتالي فقد تم التعتيم على موقف الأزهر من جماعة المسلمين.

والدولة لم تكن لتسمح بأن تصبح الأصول العسكرية للنظام الذي أقامته ثورة ١٩٥٢ موضوعاً للنقاش في ساحة المحكمة. ومن ثم فإن صوتاً واحداً هو الذي انفرد بإدانة نشاطات شكري وأيديولوجيته. وكان على شيخ الأزهر إذن أن يلزم الصمت ويترك للمدعي العسكري حق إصدار الحكم بإدانة شكري على هواه. إلا أن نشر حيثيات الحكم في ١٢ مارس ١٩٧٨ وضع العلماء ثانية في قفص الاتهام، حيث اتهمهم بالفشل في إداء مهمتهم، أي في تربية وتثقيف الشباب دينياً. فأصدر الشيخ عبد الحليم محمود، الذي غضب بشدة، بياناً ليرد به على هذا الإتهام، وقد حظي هذا البيان باهتمام واسع في الصحافة العربية، رغم أن هذا لم يكن حال الصحف المصرية. واتهم الشيخ في بيانه المحكمة العسكرية بالعجز لأنها لم تميز بين اغتيال الذهبي من ناحية وبين أفكار شكري من ناحية ثانية. وأكثر من هذا فقد أشار الشيخ إلى أن المحكمة لم تسع إلى اشتراك الأزهر في عملها هذا سيىء الطالع: أي أن المؤسسة الدينية كانت تتوقع إذن تجريماً لفكر شكري ـ ولمجرد كلام قيل عنه، دون أن يسمح للعلماء بالاطلاع على أعمال المتهم أو مقابلة مؤلفها. لكن في بلد تسود فيه حرية الرأي، تلك الحرية التي يستفيد منها حتى الملحدون والشيوعيون أنفسهم، لم يكن من وظيفة الأزهر أن يجرم فكراً «في السر».

ويعكس العنف الشديد لمقالة شيخ الأزهر الموقف المحرج الذي وجد العلماء فيه أنفسهم: حيث حظيت وجهة نظر الجيش بالتأييد دون وجهة نظرهم في مجال هو مجال تخصصهم، أي في تحديد معنى

الانحراف الديني. فثورة التصحيح كان قد مضى عليها ست سنوات(*)، تلك الثورة التي أعاد فيها السادات سيادة القانون وأعاد الدور العادي للمؤسسات، أي أن النظام لم يكن مضطراً، إلا في عهد عبد الناصر، لاستدعاء الجيش، المؤسسة الوحيدة التي كان ولاؤها فوق كل الشبهات.

كانت جماعة المسلمين إذن ظاهرة فريدة في مصر السادات. فبتنظيم شكري لمجتمع مضاد في الغرف المفروشة، سمح لأتباعه بأن يقيموا مدينتهم الفاضلة، في عالم سادت فيه القيم الإجتماعية المعكوسة. وكانت ثورتهم العنيفة، والفقيرة، والمحرومة، واليائسة من الجموح بحيث أصبحت قصة تروى: وهذا الخليط النظري المرتبك الذي تبنوه يحمل الطابع الحقيقي للأشياء التي كانوا يعانون منها.

هذا الاتجاه في حركة الإسلاميين أسدلت عليه ستائر النسيان. إلا أن إنجازاته وأخطاءه وفرت للآخرين غذاءً فكرياً، وخاصة لتلك الجماعة التي دبرت المؤامرة التي أدت لاغتيال السادات. فقد قضت تلك المواجهة التي حدثت بين الدولة وجماعة المسلمين على نظرية «مرحلة الاستضعاف»، التي وضعها سيد قطب. وبالتالي فإن الإسلاميين الشبان الذين جاؤوا بعد شكري اعتبروا أنفسهم قد تجاوزوا تلك المرحلة.

(*) On the competition among the various intellectual discourses in Egypt today, see my article «Less oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Egypt. Systeme social, ordre Transcendantal et ordre traduit, Revue francaise de Science politique, Vol. 35 (1985), No. 3.

الفصل الرابع

مجلة الدعوة

- التمويل.
- فرسان الرؤيا الأربعة.
- الاستفادة من البرلمان.

بتأسيسه لجماعة المسلمين، أطلق شكري مصطفى العنان للمفاهيم التي قدمها سيد قطب في كتابه «معالم في الطريق». لكن اتجاهاً آخراً في حركة الإسلاميين سلك سبيلاً مغايراً، حيث حاول على العكس من ذلك الحد من شطحات «معالم في الطريق»، تلك الشطحات التي طاشت سهامها في اتجاهات عدة، وقصر رسالة حركة الإسلاميين على الطريق الذي رسمه حسن البنا، مؤسس الإخوان المسلمين.

والبداية المبكرة لهذا الاتجاه تعود إلى عام ١٩٦٩، عندما أصدر حسن الهضيبي، المرشد العام للإخوان المسلمين، كتابه «دعاة لا قضاة». وقد التف «الحرس القديم» من قادة الإخوان الذين ثبتوا على أفكارهم ولم يهربوا خارج البلاد، الموجودون في هذا الوقت في معتقلات النظام، حول هذا الاتجاه. وعقب إطلاق السادات لسراح الإسلاميين، الذي شمل الحرس القديم ثانية وقدموا طلباً للدولة لكي تمنحهم اعترافاً شرعياً. ومع أن السادات لم يوافق مطلقاً على إعادة تكوين جماعة الإخوان المسلمين، إلا أنه منحهم رغم هذا عام ١٩٧٦ تصريحاً بإصدار مجلة شهرية، ومن ثم ظهرت مجلة «الدعوة»، بانتظام حتى سبتمبر ١٩٨١، حينما فرض الرئيس حظراً على كل المجلات والصحف غير الحكومية وذلك قبل شهر واحد من اغتياله.

وقد أصبحت هذه المجلة لسان حال الجناح الإصلاحي في حركة

الإسلاميين، وعبرت عن مواقفه من القضايا الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والدينية أمام الرأي العام، وكانت كذلك بوقا لنشاطات الحركة المختلفة في أفضل مجالاتها. وبالتالي فإن قراءتها ستسمح لنا بأن نتتبع رؤية الإسلاميين للأحداث من شهر لآخر، لكي ندرك الأحداث العالمية كما صورتها هيئة التحرير لقرائها في مختلف أعمدتها.

و«الدعوة» لم تكن المجلة الإسلامية الوحيدة التي كانت تصدر خلال العام الأخير لنظام السادات: فقد نافستها دوريتان أخريان في الوصول إلى القراء، لكن دون أن تشكلا أية خطورة حقيقية عليها، كانت الدورية الأولى هي «الاعتصام»، وأخذت اسمها من الآية القرآنية: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾. وقد ظهرت منذ عام ١٩٣٦، حتى سبتمبر ١٩٧٧ وكانت لسان حال الجمعية الشرعية الإسلامية التي أسسها الشيخ محمود خطاب السبكي لبناء المساجد في جميع أنحاء مصر. واهتم رئيس تحريرها، أحمد عاشور، بأن يفتح أبواب جريدته لشباب الكتاب المنتمين لدوائر الإسلاميين غير السرية. حيث أدخل تحسينات كثيرة على تصميمها، محولاً إياها إلى مجلة. ومع أنها كانت في بعض الأحيان أكثر جذرية أو ذات لهجة أعنف من «الدعوة»، إلا أنها لم تصل إلى مستوى منافستها بأية درجة سواء من حيث مدى انتشارها أو من حيث انتظام صدورها. وآخر هذا الثالوث، كان «المختار الإسلامي»، وهي عبارة عن ترجمة إسلامية لطبعة باللغة العربية لمجلة Reader's Digest وقد تتطابقت معها من حيث التصميم وترتيب المواضيع. واستهدفت مقالاتها الوثائقية الطويلة والعميقة قراء ذوي ثقافة عالية أكثر من منافستيها. وقد اهتمت بدرجة أقل مباشرة بالقضايا المحلية، ومالت

بدلاً من ذلك إلى التركيز على التيارات الإسلامية الشائعة. وقد ظهرت بشكل شهري لمدة سنتين، من يوليو ١٩٧٩ وحتى سبتمبر ١٩٨١، عندما صودرت.

لم تكن «الدعوة»، إذن، الدورية الإسلامية الوحيدة، إلا أنها ظهرت بانتظام تام لما يقارب الخمس سنوات(*)، بمحتوى ثابت لا يتغير، وحيث تكون عمودها الفقري من عدد من القسمات الدائمة. علاوة على ذلك، فإنها قد عبرت عن آراء الاتجاه الأكثر «إصلاحية»، والأقل «ثورية»، في حركة الإسلاميين، إتجاه كان قادته إخوان مسلمين ناضجين وبشكل عام أكبر سناً من أنصار شكري مصطفى. وعلى الرغم من أن الحذر قد مكن «الدعوة» من الاستمرار لمدة خمس سنوات، إلا أنه قد كفل أيضاً لجماعات الإسلاميين تدخلاً نشيطاً في المجالات التي لم تتجاسر «الدعوة» أبداً بالخوض في مناقشتها، وبدرجة كبيرة في مواجهة «الدعوة» نفسها.

وكانت «الدعوة» قبل أن يستولي الضباط الأحرار على السلطة عام ١٩٥٢، مملوكة لصالح عشماوي. وبعد عام ١٩٥٣، عندما أدى اختلافه مع المرشد العام حسن الهضيبي إلى انشقاقه عن جماعة الإخوان المسلمين، حول عشماوي دوريته إلى مجلة إسلامية مستقلة. وقد نظر عبد الناصر بعين الإرتياح إلى ظهور الانشقاق الداخلي في الإخوان، هذا الانشقاق الذي أضعف قيادة الجماعة. ومن ثم تم استثناء «الدعوة» وصاحبها من محنة القمع التي تعرض لها الإخوان بداية نوفمبر ١٩٥٤. وفي واقع الأمر فإن «الدعوة» استمرت في

(*) عدد واحد من أعداد الدعوة لم يظهر، وهو عدد مايو ١٩٧٩، نتيجة لمصادرة الحكومة له، ثم أفرج عنه في الشهر التالي.

الظهور بشكل متقطع خلال عهد عبد الناصر. وكانت عبارة عن عدد قليل من الصفحات، وذلك لكي تحافظ على وضعها القانوني بالنسبة لقوانين النشر.

وفور أن عزّز السادات سيطرته على مقاليد السلطة عام ١٩٧١، أفرج عن بعض المعتقلين الإسلاميين المحتجزين. وبينما عاد شكري مصطفى إلى أسيوط ليشكل جماعة المسلمين السرية، ذهب عمر التلمساني، المحامي، ورئيس تحرير مجلة «الدعوة» بعد ذلك وأحد المقربين جداً من المرشد العام حسن الهضيبي، إلى قصر عابدين، لكي يسجل في سجل التشريفات شكره الشخصي وشكر أصدقائه للرئيس للإفراج عنهم.

وعلى الرغم من ذلك، فإن آخر الإخوان المسلمين المسجونين، لم يطلق سراحه حتى ٢٢ مارس ١٩٧٥. وفي ٨ يوليو من هذا العام صدر عفو عام شمل هؤلاء الذين حكم عليهم بالسجن بسبب أفكارهم السياسية قبل ١٥ مايو ١٩٧١، وهو يوم «ثورة التصحيح» الذي أبعد فيه السادات منافسيه في المؤسسة السياسية. إلا أن المتهمين في قضية الفنية العسكرية قد حلوا على الفور محل الإخوان المسلمين المفرج عنهم وراء القضبان، حيث كفل هذا وجوداً دائماً للمجاهدين الإسلاميين بين نزلاء السجون المصرية. وقد استمر السادات في الضغط على الإخوان المسلمين من خلال سياسة الإفراج التدريجي عن السجناء الإسلاميين. وعلى الأرجح أنه كان يأمل بهذا أن يقنع الإخوان بتأييد سياسته. لكن الأخوان يزعمون أنهم تجنبوا هذا الفخ واستمروا في رفضهم التعهد بالولاء للسادات. وكما كتب عبد الرحمن خليفة، «رفض حسن الهضيبي أن يسمح للسادات بأن

يستخدم الإخوان أو يستخدمه هو شخصيا في مناوراته». «وفي الواقع، فإن الرئيس كان يريد منهم تأييد نظامه، ليسمح لهم (بالمقابل) بأن يعمل كل عضو في الإخوان المسلمين بمفرده على نشر الإسلام. ولكنه لم يكن ليسمح بإحياء جماعة الإخوان المسلمين، خوفاً من أن هذا قد يؤلب المعارضة على الحكام أو يشكل ضغطاً على النظام لكي يحكم باسم الإسلام[٢١]».

وعقب وفاة الهضيبي عام ١٩٧٣، ورغم أنه لم يتم إشهار خليفة رسمي له كمرشد عام، إلا أن التلمساني أصبح الشخصية العامة الرئيسية في صفوف جماعة الإخوان المسلمين في مصر. وفي عام ١٩٧٦، التقى صالح عشماوي، الذي كان قد طرد من الجماعة عام ١٩٥٣، بالتلمساني ووضع «الدعوة» تحت تصرف الإخوان. ومن ثم فقد تم عمل تصميم جديد للمجلة، وعهد بتمويلها إلى الشركة الإسلامية للنشر والتوزيع، التي احتل التلمساني منصب رئيس مجلس إدارتها. ولم تبذل الحكومة أي جهد لعرقلة هذه الصفقة، وصدرت «الدعوة» لأول مرة في شكلها الجديد في يوليو ١٩٧٦. وفي مقابلة تمت بعد ذلك بعدة سنوات، أجاب التلمساني على الذين اتهموا الإخوان بأنهم قد عقدوا صفقة مع النظام بما يلي: «الدعوة صدرت في الأربعينات وليس للرئيس السادات فضل في إعادة إصدار مجلة الدعوة لأن الأستاذ صالح عشماوي كان حريصاً على إصدار المجلة بصفة مستمرة ولكنها كانت تصدر متواضعة. فكان يصدرها في صفحتين أو ثلاث، محافظة على التصريح والرخصة».

ولم يقنع هذا الدفاع الذي أبداه المحامي الكهل، رغم ذلك،

مثقفي اليسار المصري. حيث كتب أحدهم في سبتمبر ١٩٧٦، وهو المؤرخ عبد العظيم رمضان، في مجلة روز اليوسف الاسبوعية، يتهم «الاتجاه الرجعي داخل الإخوان» بأنه كان مسؤولاً عن هذه المجلة التي تفسر الإسلام «هذا الدين التقدمي» بشكل مغلوط. واستطرد عبد العظيم رمضان أن الإخوان قد واجهوا اختياراً حاسماً: «إما الوقوف في صف الجماهير العريضة، مع الشيوعيين والناصريين، أو أن يتحالفوا مع الأعداء، الصهاينة، والولايات المتحدة».

وبغض النظر عن الاتهامات المختلفة وعن ردهم عليها، فإن الحقيقة أن الجزء الأكبر من المجلة كان من نصيب الإخوان الأوائل الذين أبعدهم المرشد العام عام ١٩٥٣ بسبب دعوتهم للتعاون مع النظام: لم يكن صالح عشماوي وحده، بل كان هناك أيضاً محمد الغزالي، الذي كان يتبوأ منصباً هاماً في الهيئة التنظيمية بوزارة الأوقاف المصرية في أوائل السبعينات، في نفس الوقت الذي كان يعمل فيه في المملكة العربية السعودية.

كان هؤلاء إذن، إخوان مسلمين من نوع جديد. فقد عملوا باسم تراث الحسنين (البنا والهضيبي)، إلا أنهم أثبتوا عجزهم عن إعادة بناء تنظيم يستعيضون به عن التدمير الذي ألحقه عبد الناصر بالإخوان عام ١٩٥٤، كما أن دورهم في الساحة السياسية الاجتماعية المصرية في السبعينات ظل دوراً هامشياً. وبالتالي فإنه يمكننا الزعم بأن تسمية الإخوان المسلمين يجب أن تظل قاصرة على جماعة الإخوان المسلمين، أما هذا الاتجاه الذي كان يقف خلف مجلة «الدعوة» فيجب تسميته بالإخوان المسلمين الجدد. وهذه التسمية المثالية تشير إلى أنه على الرغم من أن الاتجاه الأخير كان في واقع الأمر من صلب الأول، إلا أن جانباً هاماً من تراثه قد اختفى رغم ذلك.

● **التمويل:**

متباهية في ثوبها الجديد، أوضحت «الدعوة»، التي أسمت نفسها الآن «صوت الحق، والقوة، والحرية»، في عددها الأول (يوليو ١٩٧٦) أنها ستدعو إلى الإسلام، وتنادي بالقرآن، وتطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية. وهذا يعني إلغاء مجموعة القوانين المدنية المصرية (التي استلهمت من القانون الفرنسي) واستبدالها بمجموعة تشريعات مستمدة من القرآن والسنة.

وقد احتلت المجلة مكانة مرموقة، وارتفع توزيعها بسرعة إلى ٧٨,٠٠٠ نسخة، طبقاً للبيان الذي قدمه مراجع حساباتها، وفي يناير ١٩٧٧ أصدرت عدداً سعى لاجتذاب المعلنين. ـ وفي واقع الأمر فإن المجلة نشرت الإعلانات منذ عددها الأول ـ ليس فقط تلك الإعلانات المتواضعة التي قدمتها المكتبات الإسلامية المختلفة، لكن أيضاً إعلانات احتلت عدة أعمدة قدمتها شركات المواد الغذائية، ومستوردو وموزعو السيارات الأجنبية، ومستوردو الملابس الجاهزة. وخلال عامها الأخير، ثبتت «الدعوة» مساحة إعلانية «استهدفت» طبقة خاصة من أبناء الشعب. وكان تأثيرها فعالاً إلى الحد الذي دفع بنك مصر(المملوك للدولة)لأن ينشر إعلاناً شغل صفحة كاملة في ظهر غلاف عدد يوليو ١٩٨١ للإعلان عن افتتاح مشروع «فرع المعاملات الإسلامية»، وتحت شعار «استثمر أموالك طبقاً للشريعة الإسلامية». وقد أوضح نص الإعلان أن المبلغ المودع في فرع المعاملات الإسلامية يفصل تماماً عن كل الودائع الأخرى. وأن الذي يشرف على شرعية المعاملات المالية، وهو أحد علماء الأزهر. وبالتالي فإن العميل الذي يختار أن يستثمر أمواله في هذا الفرع لا يمكن أن توجه له تهمة الربا. التي ما زال العديد من المسلمين يستعملونها في وصف القروض ذات

الفائدة. وبنك مصر كان أكثر شركات القطاع العام تباهياً بالإعلان في «الدعوة». ومع هذا فإنه لم يكن الوحيد في هذا المضمار. في بداية الأمر، ومن ناحية ثانية، فإن معظم المعلنين قد جاؤوا من القطاع الخاص، ومثلوا قطاعاً عرضياً نموذجياً للنشاطات التي خلقتها سياسة الانفتاح، التي اختارها السادات ونفذها وزيره عبد العزيز حجازي بداية عام ١٩٧٥. فمن أصل مئة وثمانين صفحة تقريباً من الإعلانات الملونة في مجلة «الدعوة»، (٤٩) صفحة اشتراها مقاولون وشركات عقارية، و (٥٢) اشترتها شركات لإنتاج الكيماويات ومواد البلاستيك، و(٢٠) صفحة لمستوردي السيارات، و(١٢) صفحة بنوك إسلامية وشركات استثمار، و (٤٥) صفحة اشترتها شركات منتجات غذائية. وقد اشترت ما يقرب من خمس المساحة الإعلانية شركات يمكن تصنيفها كشركات قطاع عام، يديرها موظفو الدولة ونصف الأربعة أخماس الباقية قدمها ثلاثة معلنين فقط: الشريف للبلاستيك، وشركة مسرّة للمقاولات، ومودرن موتورز، وهم مستوردون للسيارات اليابانية. وهذه الشركات الثلاث يمتلكها إخوان مسلمين كونوا ثرواتهم في المملكة العربية السعودية خلال الأعوام الثلاثين السابقة واستثمروها بشكل مكثف في مصر منذ عام ١٩٧٥، خاصة في قطاعات الاستيراد والبضائع الاستهلاكية، الأمر الذي مكنهم من تكديس أرباح لا يستهان بها بسرعة كبيرة دون أن يتقيدوا بتوظيف جزء كبير من رأسمالهم في المعدات الثقيلة. وهذا التداخل بين الإخوان المسلمين الجدد ودوائر أعمال معينة لم يقرها التلمساني نفسه وذلك في حديث صحفي على «النمط الأمريكي» أجراه مع صحفيي مجلة «المصور» الأسبوعية المصرية في يناير ١٩٨٢:

س : لا نعرف إن كنت تدرك أن معظم الانفتاح الموجود في السوق المصرية اليوم قائم على أكتاف بعض قدامى الإخوان المسلمين الذين عاشوا في المهجر وعادوا إلى مصر بثرواتهم؟

جـ : أنا لا أشك في أن بعض أغنياء الإخوان يساهمون في مسائل الانفتاح الاستهلاكي وأنا لا أقر هذا، فالانفتاح يجب أن يكون إنتاجياً أكثر منه استهلاكياً.

وبمعنى آخر، فإنه بينما كان شكري مصطفى يقوم بتمويل جماعة المسلمين من خلال إرسال أعضاء جماعته للعمل في بلدان الخليج، كان الإخوان المسلمون الجدد يشقون طريقهم إلى البنية الاقتصادية لمصر السادات، في الوقت الذي كانت فيه كل قطاعات الاقتصاد المصري قد انقلبت إلى رأسمالية غير منظمة. فصار بإمكانهم الاعتماد على دعم مادي لا يستهان به. حتى أن المقاول عثمان أحمد عثمان، (روكفلر المصري) لم يخف تعاطفه مع الإخوان، مع أن اسمه لم يظهر سوى مرة واحدة على صفحات إعلانات مجلة «الدعوة». ومما لا شك فيه .أنه كان سخياً مع هؤلاء الذين نشط في صفوفهم خلال شبابه في الاسماعيلية.

وكان بعض مجاهدي حركة الإسلاميين المرتبطين بمجلة الدعوة قادرين أيضاً على أن يحصدوا ثمار قصورات معينة شابت النظام القضائي المصري، مستغلين الخوف الذي ولدته نزعة العنف لدى الجماعات الإسلامية في الجامعة (أنظر الفصل الخامس). فقد أسس هؤلاء المجاهدون شركة تجارية في الاسكندرية أسموها القادسية ـ نفس إسم المعركة المظفرة التي خاضتها الجيوش الإسلامية الأولى ضد الفرس ـ وبعيداً عن إعادة بيع السلع المستوردة، تخصصوا في أحد الأشكال الشاقة الوفيرة الربح هو التعامل بالعقارات. فبعد أن

مأزقاً قانونياً رهيباً. ورغم أن القضاء قد حكم لصالح المُلاك الأصليين الذين سعوا لاستعادة ملكياتهم أو لطرد المستأجرين، إلا أنه لم يكن هناك قوة تنفيذية قادرة على وضع أحكام القضاء موضع التنفيذ. وبالتالي فإن الملاك الأصليين أصبحوا عاجزين طبيعياً عن استعادة أملاكهم. وهنا تقوم الشركة بشراء تلك الأراضي أو المباني بمبلغ يساوي تقريباً ثلث سعر السوق، وما أن يتم دفع المبلغ المتفق عليه وتصبح شركة القادسية هي المالك القانوني للعقار، يقوم المجاهدون الإسلاميون بزيارة شاغل المكان غير المرغوب فيه ويظهرون له ملكيتهم ورغبتهم ببناء جامع صغير. وكان هذا كافياً في الغالب لإقناع السكان الذين يصيبهم الهلع بمغادرة المكان دون ضجيج، لأن رعبهم من عصا الجماعات الإسلامية الغليظة أكثر بكثير من خوفهم من التدخل البوليسي المحتمل، إذ أن بإمكانهم التفاهم مع أفراده! ولن يجرؤ أحد على مواجهة الجماعات الإسلامية، وبالتالي يصبح المكان شاغراً لكي يشغله أي عدد من مشاريع التنمية، تلك المشاريع التي ستظهر إعلاناتها في مجلة «الدعوة».

تعطينا هذه المعلومات المباشرة عن كيفية تمويل المجلة، رؤية انطباعية عن هذا التمويل فقط، تلك الرؤية التي لا تسمح باستنتاجات محددة، ومع هذا، فإن الوسائل المختلفة التي استخدمتها جماعة شكري مصطفى من ناحية أخرى جديرة بالملاحظة، وتمثل طريقتين لإدراك طبيعة المشاكل الاقتصادية للمجتمع المصري. وكانت الدعاية التي قام بها الإخوان المسلمون الجدد إصلاحية أكثر منها ثورية أو راديكالية، وفي حالات عديدة كانت مرسومة لإعادة صياغة الهياكل القائمة في شكل إسلامي دون

أي فوران عنيف. ويتضح هذا تماماً من قراءة كل أعداد «الدعوة» خلال فترة وجودها والتي استمرت أربعة وستين أسبوعاً.

● فرسان الرؤيا الأربعة:

لسنا بحاجة هنا للتأكيد على أن «الدعوة» لم تكن من ذلك النوع من المجلات التي تنشر الأحداث دون تعليق. فتعليقات المجلة، بتقسيمها للأحداث إلى نوعين، الخير والشر، وأحكامها المليئة بالدلالات وتقديراتها للموقف، تمثل الجزء الأعظم من مساحة المجلة حيث تقدم لقرائها صورة مضخَّمة تمثل انتصار الإسلام كما يفهمه الإخوان المسلمون الجدد.وتحدد أعداء الإسلام الذين فاقوا الحصر، واضحين أم مستترين. هؤلاء الأعداء الذين يتتبعهم صحفيو المجلة ويقومون بفضحهم دون هوادة، يدفعهم حماسهم لكشف المؤامرات التي تحاك ضد الإسلام والتي لا تعد ولا تحصى. وهذا الانقسام الذي شمل الوجود كله بين الخير والشر، بين الله والشيطان، سنسترشد به في قراءتنا للمجلة، وهذا ما سيتيح لنا أن نعين بعض عناصر عملية تصنيف هيئة التحرير.

دفعت رسالة الإسلام العالمية محرري الدعوة لأن يقوموا بعملية تذكير دائمة لقرائها بقوة العالم الإسلامي العددية، وأن يقوموا بنشر مقالات منتظمة حول هذا الموضوع. حيث خصص عمود شهري عنوانه «وطننا الإسلامي». ليقدم أخبار تلك المعركة المتعددة الأوجه التي تدور رحاها بين الإسلام وأعداءه الكثيرين.

ولكن رغم كثرتهم، يمكننا أن نختزل أعداء الإسلام إلى أربعة أنواع رئيسية، رغم اتحاد بعضهم أحياناً أو تهجين البعض

أحياناً أخرى. وفرسان الرؤيا الأربعة هؤلاء هم «اليهودية»، و «الصليبية»، و «الشيوعية»، و «العلمانية». ونلاحظ هنا أن «الإمبريالية»، هذا المصطلح الشامل الذي حدد مبدأ الشر المطلق خلال عهد عبد الناصر، واستمر استخدامه بهذا المعنى من خلال اليسار المصري، لم تظهرها «الدعوة» كنوع مستقل، بل نسبتها فقط إلى «الصليبية». والآن فلنحاول أن نشرح محتوى هذه المصطلحات الأربعة، معتمدين بتصرف على عدة أعداد من أعداد المجلة.

واليهودية، كانت بالنسبة لمحرري «الدعوة»، أكثرهم كرهاً للإسلام. ويهود العالم كلمة استعملت للإشارة إلى المقيمين في إسرائيل والمقيمين خارجها على حد سواء. وقد نظروا إلى «المواطنية الإسرائيلية»، في الحقيقة، على أنها مجرد انتماء إلى اليهودية، وعرفوها طبقاً لعلم الوجود على أساس المعايير العرقية، والتاريخية، والدينية. وفي ملحق للفتيان عنوانه «أشبال الدعوة»، وهو يهدف لتربية النشء من خلال المجلة، عامود تحت عنوان «تعرف على أعداء دينك». ونقدم هنا نص مقالة عنوانها «اليهود» ظهرت في أكتوبر ١٩٨٠:

أخي الشبل المسلم:

هل فكرت يوماً لماذا لعن الله اليهود في كتابه الكريم (لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيسى ابن مريم) بعد أن كان الله قد فضلهم على العالمين ﴿يابني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين﴾. ولقد امتحن الله بني إسرائيل بهذا الفضل ليظهر: أيشكرون أم يكفرون ﴿وبلوناهم

بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون﴾ فماذا كانت النتيجة؟ افتروا على الله الكذب (لقد سمع الله قول الذين قالوا: إن الله فقير ونحن أغنياء، سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق) وأشركوا بالله وكفروا به (وقالت اليهود عزيز ابن الله) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، بل إن هذا الفضل قد تحول إلى جحود بالله عز وجل وإنكار لقدرته ـ سبحانه ـ (وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا) وقد يكذب إنسان أو يخطىء ولكن أن يبني قوم مجتمعهم على قول الكذب وسماعه فذلك ما اختص به بنو إسرائيل وحدهم!! (ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك، يحرِّفون الكلم من بعد مواضعه) و (سماعون للكذب أكالون للسحت) هؤلاء هم اليهود «أخي الشبل المسلم» أعداؤك أعداء الله وهذه هي حقيقتهم كما بيَّنها كتاب الله ـ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

فهل اختلف اليهود ـ أعداء المسلمين اليوم ـ عن اليهود بالأمس؟ إنها الطبيعة الواحدة التي جبلوا عليها، والعقيدة الفاسدة التي تعودوا حملها، فلا هم عادوا إلى المولى تبارك وتعالى وأقروا بوحدانيته وتركوا شركهم، ولا هم تركوا مؤامراتهم وحبك مخططاتهم ضد العدو الأول لهم.. «وهم المسلمون».

إنهم يقولون في أحد كتبهم «نحن اليهود لسنا إلا سادة العالم ومفسدوه ومحركو الفتن فيه وجلادوه».

إنهم لا يرضون عنك ـ كشبل مسلم ـ ارتضيت الله رباً والإسلام ديناً ومحمدا ﷺ نبياً ورسولاً، وبإيمانك بالله وتمسكك بدينك «أيها الشبل المسلم» تهدم كيانهم الذي يريدون بنيانه لتسخير البشرية كلها لخدمة أغراضهم الشيطانية.

(والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون).

هذا هو التعريف الذي أعدته «الدعوة» عن اليهود من أجل تثقيف الشبيبة. فهذا الجنس فاسد من جذره، تشبع بالنفاق، وسيضيع المسلمون كل شيء لديهم بسعيهم للتعامل معهم: فهذا الجنس يجب استئصاله. وهذه هي مبادىء المرشد العام عمر التلمساني وأصدقاؤه في فهم دولة إسرائيل، وبالتالي لقضية اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية. وفي حقيقة الأمر، فإن «الدعوة» لم تكن تنظر إلى فلسطين على أنها «أرض عربية» كما كان ينظر إليها «التقدميون»، بل كجزء من الأمة الإسلامية اغتصبه اليهود.

وقد أظهرت «الدعوة» هتماماً خاصاً بمسألة قبة مسجد الصخرة، في الجزء القديم من مدينة القدس. وظهرت قبة الصخرة على غلاف عدد مايو ١٩٨١ تحيطها سلسلة مقفلة بقفل عليه نجمة داود. ويد تحمل بلطة وتهم بتحطيم القفل. والرسالة هنا واضحة. فالدولة المصرية يمكنها أن توقع اتفاقيتها مع الدولة العبرية، إلا أن القضية الرئيسية للمسلمين تظل كما هي: أحد أماكنهم المقدسة يرزح تحت سيطرة أعداء الإسلام، والجهاد لتحرير القدس الذي وضعوه في جدول أعمالهم أصبح الآن ضرورة ملحة أكثر من أي وقت سابق.

وبداية من أكتوبر ١٩٧٦ ظهر عمود عنوانه «إسرائيل اليوم وغداً». عرض بانتظام كل ملامح «العار الصهيوني». حيث أعاد إلى الأذهان بشكل خاص حقيقة أن الطبيعة الجوهرية لليهودي، تجعل من السعي لتأسيس علاقات مع القوى التقدمية الإسرائيلية، كما اقترح ذلك، ياسر عرفات، رئيس منظمة التحرير الفلسطينية، عملية لا طائل منها. وفي الحقيقة، «فإن كل «يهودي»، مثله مثل مناحيم

بيغن، يـريق دم العـرب ويغتصب أرضهم وبيـوتهم. . . فـالميـل إلى الغـدر والعدوان شيء مغـروس في روح كـل يهـودي. ولا يختلف في هذا بن غوريون عن بيغن».

وكـما هو واضـح فإن «الدعوة» لم تتقبـل اتفاقيـة السـلام المصريـة الاسرائيلية بصدر رحب. حيث نشر التلمسـاني عام ١٩٧٨، خـلال المفاوضات، افتتاحية أكـد فيها عـلى أن إسرائيل كـانت جزءاً من دار الحرب، وأن النظام إذا كان يريـد أن يكون جـديراً بـاسمه، كنـظام مسلم، فعليه أن يدعـو إلى الجهاد، الحـرب المقدسـة: «إذا اغتصب جـزء من أرض المسلمـين. واستـطاع المسلمـون أن يسـترجعـوه فلم يفعلوا، فهم آثمـون جميعاً. والتـاريخ سيحكم عـلى الجيـل الحـاضر بقسوة، حكاماً ومحكومين على السواء، لأنهم آثروا الـرفاه المـادي على الشرف والدين».

إذن، فقد انهارت العلاقة بين النـظام والإخوان المسلمـين الجدد عقب زيـارة السادات للقـدس. وطـوال عـام ١٩٧٨ هـاجمت المجلة فكرة المفاوضات ذاتها، وهـذا معناه ضمنيـاً أن النظام كـان يحكم بما يتنافى بشكل فاضح مع الإسلام. وقـد وضع هـذا «الدعوة» في موقف شديد الحسـاسية، حيث شككت في شرعيـة النظام الإسـلامية أمـام الرأي العام، وهذا ما لم يحدث من قبل قط. ومع أن الأزهر كـان قد صدق، بالـطبع، عـلى شرعية اتفـاقية السـلام المصرية الإسرائيليـة، بفتوى استشهد فيهـا بالمعـاهدات التي أبـرمها النبي مـع أهل قـريش (صلح الحديبية) ومع قبائل الغطفان، بالإضافة إلى الاستشهاد بالآيـة القرآنية: ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنـح لها﴾، فقـد نشر عبد العـظيم المـطعني في يوليـو ١٩٧٨ نقداً شـامـلاً لتشبيـه معـاهـدات الـرسـول بالاتفاقية مع إسرائيل. وفي عدد سبتمبر نشرت «الدعوة» رداً تلقته من

مكتب شيخ الأزهر، عبد الرحمن بيصار، سعى فيه إلى دحض مزاعم المطعني. والحقيقة البادية للعيان هي أن الأزهر رأى أن نشر رده في مجلة «الدعوة» سيظهر يقظة مؤسسة الحاكم الدينية إزاء أي إنكار لوضعها هذا خاصة من قبل أصوات الإسلاميين المعارضة.

ومما لا شك فيه أن ثمة ضغوطا مختلفة مارستها الحكومة سراً على هيئة التحرير حتى تدرك أنه إذا أرادت الاستمرار للمجلة، فعليها أن تتوقف عن التشكيك في الطابع الإسلامي للنظام. وقد تغيرت بالتالي، عام ١٩٧٩، نبرة هيئة التحرير: حيث كتب التلمساني «إن السلام هو الهدف الأسمى للإسلام، ومن الخير أن نسعى إليه.. إلا أن المشكلة أصبحت الشريك، أي اليهود، الذين لا يمكن الوثوق بهم، بسبب طبيعتهم الخاصة جداً».

وقد ترك فهم الدعوة «لليهودي» بصمات واضحة على موقفها من قضية وجود دولة إسرائيل وإمكانية إقامة علاقات معها. حيث يرجع هذا إلى بعض الصفات السلبية التي تحول في حد ذاتها دون إمكانية إقامة أية علاقات معها سوى علاقة الحرب من أجل إبادتها. وفي الفترة من نهاية ١٩٧٧ وحتى نهاية ١٩٧٩، عندما اجتاحت الشعب المصري نشوة جارفة، لم تلق اعتراضات «الدعوة» سوى آذان صماء. لكن مع ظهور الغيوم الأولى في سماء العلاقات المصرية الإسرائيلية بسبب المماطلة في إجراء محادثات الحكم الذاتي للفلسطينيين، وما أعقب ذلك من إعلان الكنيست للقدس عاصمة موحدة للدولة العبرية، اكتسبت افتراضات «الدعوة» بعض المصداقية، وبشكل خاص لأن الحكومة ظهرت عاجزة عن الرد على مبادرات نظام بيغن المختلفة. وقد لفت نظر العديد من المصريين افتتاحية التلمساني التي

كتبها عام ١٩٨٠، بعنوان «اليوم القدس والجولان. . . وغداً الأردن ولبنان»، بما في ذلك الذين لم يكونوا قراء منتظمين للدعوة، وأدركوا رغم ذلك أن إقامة علاقات ثنائية مع اليهود قد أصبحت لعبة خاسرة. ومن هنا فقد كان لقراءة الإخوان المسلمين للأحداث بعض التأثير. حيث اقتنع بعض القراء بطريقتها في الاستدلال، تلك القراءة التي فسرت سلوك إسرائيل مسترشدة بطبيعة اليهودي، ومن ثم فقد كسبت «الدعوة» بذلك مساحة واسعة من القراء الجدد من خلال عملية استقراء معكوسة: فكل الذين شعروا بأن إسرائيل تخدع مصر دون أن يجدوا دليلاً على ذلك، قدمت لهم «الدعوة» طريقاً لإرجاع الظواهر ثانية إلى طبيعتها، وفقاً لمنهج متماسك داخلياً. وأصبح بيغن أكثر دعاة «الدعوة» تأثيرا.

ويفضي بنا إدراك «الدعوة» «لليهود»، أو بالأحرى «لليهودي»، والذي لخصنا خطوطه العامة، إلى عدة شواهد على ما يمكن أن نسميه «السامية المعادية للسامية». والنص القصير الذي تعرضنا له سابقاً والذي كان هدفه تثقيف أشبال المسلمين يرتدي أهمية خاصة في هذا المجال حيث أنه قدم تفسيراً لآيات قرآنية وتعليقاً على «أحد كتب اليهود» ـ وفي حقيقة الأمر، فإنه لم يتمتع كتاب بمثل هذه السمعة السيئة التي تمتع بها «بروتوكولات حكماء صهيون»، ومن المعروف جيداً أن هذا الكتاب قد اختلقته المخابرات السعودية في عهد الملك فيصل من أجل الاستخدام الرسمي في المملكة العربية السعودية. أما الرسم الذي زيّن ملحق الأشبال فقد أخذ مباشرة من رسم روسي ألماني يصور اليهودي: وقد يتعجب المرء من مدى تأثير هذا الرسم في بلد لا تختلف صفات سكانه الجسدية بدرجة كبيرة ـ كما يراها رسامو الكاريكاتير الغربيون ـ عن تلك التي يتمتع بها اليهودي، فاليهودي

في هـذا الرسم يـرتدي قلنسـوة، مثله مثل أي مسلم متـدين يرتـدي الجلباب.

لكن تأثير معاداة السامية الأوروبية على إدراك الدعـوة «لليهودي» ترك بصمات واضحة على تفسـيرها لـلآيات القـرآنية، وليِّهـا في اتجاه نـظري خاص. فـالقرآن اشتمـل على آيـات معـاديـة لليهـود بشـدة (وللمسيحيـين أيضاً عـلى نفس المستوى). واشتمـل أيضاً عـلى آيات أخـرى لم تكن معـاديـة بشكـل منهجي لهم، وبشكـــل خـاص تلك الآيات التي تحدثت عنهم على أنهم «أهل الكتاب»، تلك المكانـة التي أعـطتهم الحق في الاستمرار في ممـارسة شعـائـر دينهم في البلدان التي يحكمها المسلمون، في مقابل دفـع الجزيـة، وقد سمي هؤلاء النـاس «أهـل الذمـة». وقد استخـدم دعاة الإسـلام وجودهم كـدليـل عـلى تسامح الإسلام. بينما استخدمه أعداؤهم كدليـل على عـدم تسامحـه؛ حيث أن كل جانب كان يقترب من المسألة بطريقة تنطوي على مفارقة تاريخية.

وكان رأي محرري الـدعوة، أن اليهـود، مثلهم مثل المسيحيـين، لهم الحق في الوجود لأنهم، كما قال البعض، قد يصبحون مسلمـين، فهم مؤمنون لم تصلهم رسالة الإسلام بعـد. وفي اليوم المبـارك الذي ستبلغهم فيـه هذه الـرسالـة، سيصبحون عـلى الفـور مسلمـين. (في غضـون عمـلي في هـذا الكتـاب، التقيت مـراراً مـع الإســلاميـين المصريـين، الذين كـانوا عـادة يبدأون بمحـاولة إقنـاعي بالتحـول إلى الإسلام ونادراً ما كانت لقاءاتنا تمر بهدوء).

أما المحظور على أهل الكتاب فهو الدعوة إلى دينهـم، أو وضـع العوائق أمام مسيرة تحولهم التي لا مفر منها نحو الإسلام. ومن خلال

هذا الاستدلال، فإنهم إذا كانوا ينظرون، (أي محررو الدعوة) بازدراء إلى مقاومة مسيحيي الغرب، فإنهم يعادون أي شيء تفوح منه رائحة إعادة إخضاع المناطق التي يحكمها الإسلام. وظل إخضاع الأسبان للأندلس الإسلامية مصدراً للخزي والعار، لكن رغم أن جماعات مختلفة حثت المسلمين على الاعتقاد بأنهم سيعيدون يوماً ما فتح شبه جزيرة أيبيريا، فإن المجلة لم تعتبر ذلك أحد مواضيع الساعة. فاستيطان اليهود في فلسطين، من ناحية، وإنشاء دولة إسرائيل، من ناحية أخرى، هما ثمار المؤامرة الحالية التي ما زال الوقت سانحاً لإحباطها. والحرب المقدسة يجب أن تستمر حتى تعود قبة المسجد الأقصى والبلد التي تضمها ثانية تحت لواء الإسلام. ولأن إسرائيل دولة يهودية، فإن اليهود يحتلون موقع الصدارة في جبهة أعداء الإسلام.

ولم يكن هناك شيء جديد بالفعل في استخدام التلمساني وأنصاره لبعض اليهود بشكل عام كقوة دافعة لمعاداة الصهيونية وللنضال ضد إسرائيل. وحتى رسوم الكاريكاتير التي اعتادها المصريون في الصحف الناصرية وكتيبات الدعاية في الستينات لم تكن أقل عنفاً من تلك التي قدمها الإخوان المسلمون الجدد. والإخوان المسلمون الجدد كان لهم نفس النزعة سواء من حيث الموضوع أو من حيث كيفية تصويره، إلا أنهم اختصروها إلى جوهرها: فاليهودي يهودي، وبالتالي فهو مقيت، ولا داعي، إذن، حتى ولو على سبيل التسامح اللفظي، للتمييز بين الصهيوني وغير الصهيوني، بين الإسرائيلي وبين اليهودي في الشتات، إلخ. والنظام الناصري أيضاً لم يهتم بتلك الفروق الدقيقة حينما سجن اليهود المصريين في معتقلي طرة وأبو زعبل جنباً إلى جنب مع الشيوعيين والأخوان المسلمين،

دون أن يرتكبوا أية جريمة سوى ولائهم لعقيدتهم.

كان هذا «الخط المعادي لليهود» أحد المحاور الرئيسية فيما يتعلق بأفكار مجلة«الدعوة». وقد رفض الإخوان المسلمون الجدد رفضاً مطلقاً زيارة السادات للقدس المحتلة واتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية التي أعقبت الزيارة، حيث سببت كل منهما تشدداً واضحاً في موقف الإخوان من النظام.

وقد إحتلت «الصليبية» مكانة تلي اليهودية في سلسلة الشيطان. وإذا كان اليهودي شريراً بطبيعته، فإن المسيحي شرير فقط بشكل عرضي، ورغم أن كل اليهود أشرار، فإن هناك مسيحيون طيبون ومسيحيون أشرار. والمسيحيون الأشرار، مع ذلك، هم الأكثرية، وهم الذين يعملون على تضليل المسيحيين الطيبين وذلك من أجل خدمة أهدافهم: أي تدبير المؤامرات لتدمير الإسلام.

ونادراً ما كان يلجأ الصليبيون إلى العمليات الحربية ضد المسلمين في قلعة الإسلام، أي في مصر. إلا أنهم عملوا بدلاً من ذلك من خلال المبشرين، وبعثات التبشير، التي أسست فروعاً لها بطول البلاد وعرضها، الخ. وبارتدائهم رداء الخدمة الاجتماعية الجذاب، سعى الصليبيون على سبيل المثال لزرع الشك والتشويش في عقول المسلمين. وعملوا كذلك، بمساعدة المستشرقين، على نشر الإشاعات التي تشوه النبي محمد. وتأثير الصليبيين على النظام التعليمي بشكل خاص كتأثير المرض الخبيث: فبفحص كتاب التاريخ المقرر لتلامذة الشهادة الابتدائية عامي ١٩٧٥ و١٩٧٦، لاحظت«الدعوة»أن الطبعة الثانية قد خصصت مساحة كبيرة جداً لأماكن حج المسيحيين في الشرق الأوسط ولم تخصص مساحة كافية

للأماكن الإسلامية المقدسة. وهذا مرتبط، في الواقع، كما قالت المجلة، بأن الطبعة الثانية كتبها مؤلفان أحدهما مسلم والآخر مسيحي، بينما شارك في الطبعة الأولى ثلاثة مؤلفين مسلمين ومسيحي واحد فقط. وعلاوة على ذلك، فمن المؤسف أن نعلم أطفالنا ومعظمهم مسلمون أن قبر السيد المسيح موجود في القدس: وهذا ما يؤمن به المسيحيون فقط، وليس المسلمين.

وقد أتاح حلول القرن الخامس عشر للهجرة عام ١٩٨٠ الفرصة للإخوان المسلمين الجدد لتقديم الدروس المستفادة من التاريخ الإسلامي، في محاولة لاستخلاص دروس للمستقبل. وكانت إحدى الظواهر التي تصدت لها «الدعوة» هي ظاهرة الاستعمار (الامبريالية) بمختلف أوجهه:

«يجب أن نعلم بداية أن أعداء الإسلام عصابة من الأفاقين يمثلهم ثالوث المستعمرين اليوم: اليهودية، والشيوعية والرأسمالية. وقد نبهنا القرآن طوال أربعة عشر قرناً على أن ملات الكفر واحدة «ولن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى» «ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا...»».

ولأن الصليبية لم ترد بالإسم في القرآن، فإنه لمن الجدير بالذكر أن القاعدة القرآنية التي اعتمدت عليها حملتها ضد «ثالوث المستعمرين» كانت آية قرآنية موجهة أساساً ضد المسيحيين. والتأرجح في تمييز المسيحي الذمي الطيب الذي يصلي في كنيسة دون أن يحاول استمالة المؤمنين الجدد الخاضعين لأحكام الشريعة عن الصليبي الشرير يصبح ظاهرة لا يمكن التخلص منها، إذ أن التمييز

بينها عملية ذاتية تماماً، تخضع للأهواء التي تترتب على تغيير المواقف.

مثَّل نشاط المستشرقين أحد عناصر المؤامرة الصليبية، كما تظهر ذلك «وثيقة ريتشارد» الغامضة التي زعم أنها كانت بمثابة توجيهات للمسيحيين. وقد احتلت مكانة بارزة في الأحداث الطائفية التي وقعت في المنيا(*) عام ١٩٨٠. وريتشارد هذا هو ريتشارد. ب. ميتشل، وهو مستشرق أمريكي ألف كتاباً هاماً عن الإخوان المسلمين، بعنوان «جماعة الإخوان المسلمين» عام (١٩٦٩). وإذا نقبنا عن أصل هذه القضية سنجد يد أصدقاء التلمساني، حيث اخترعوا عام ١٩٧٩، ما يمكن أن نسميه «قضية ميتشل». وقبل هذا التاريخ، لم يُكِنْ الإخوان المسلمون الجدد أي عداء خاص تجاه المؤرخ الأمريكي، بل كانوا فخورين إلى حد ما بأن عملاً على هذا المستوى كرَّسه صاحبه من أجل الجماعة التي أسسها حسن البنا. حتى أن «الدعوة» أولت الكتاب اهتمامها وأثنت عليه لقرائها. وفجأة في يناير ١٩٧٩، وبينما كان ميتشل في القاهرة يقضي عطلته السنوية، نشرت المجلة «وثيقة» مكتوبة باللغة العربية «أرسلها كاتبها إلى رئيس الجهاز السري بالمخابرات المركزية الأمريكية»، وكانت تدعو للتدمير العاجل لحركة الإسلاميين على يد الدولة المصرية. وقد كان دليلهم الذاتي على مصداقية الوثيقة هزيلاً للغاية. فما هو مبرر لجوء أستاذ أمريكي، حتى لو كان عميلاً للمخابرات المركزية الأمريكية، لمراسلة جهاز رسمي أمريكي باللغة العربية. بل إن «الدعوة» كانت عاجزة عن الرد على إنكار ميتشل والسفارة الأمريكية بالقاهرة. لكن ادعاء «الدعوة»

(*) أنظر الفصل الخامس.

وصـل لقرائها وحدث مـا قد حـدث، وبعد عـام ونصف من هـذه الـواقعة، في المنيـا، زُعم أن «وثيقة ريتشـارد كـانت السبب الـرئيسي وراء الاضطهاد الذي لاقاه المسلمـون من قبل الصليبيـين. والشباب الـذين قرأوا «الدعوة» لم يصـدقوا عـلى الإطلاق إنكـار هذا الادعـاء. وأصبح ميتشل عميـلاً للمخابـرات المركـزية الأمـريكية والمسيحيـون أصبحوا طابورها الخامس.

وفي يوليو ١٩٨١ انـدلعت أحداث خـطيرة في الزاويـة الحمراء، وهي أحـد الأحيـاء الفقـيرة في مـدينـة القـاهـرة ويقـطنهـا خليط من المسيحيين والمسلمين. وبـالنسبة «للدعوة» كانت هـذه الأحداث دليـلاً واضحاً كل الـوضوح عـلى المؤامرة الصليبيـة ضد الإسـلام في مصر. وقـد ظهرت مقالات ثلاث في يـوليـو وأغسـطس سعت للبحث عن أصل هذه الأحداث وتحديـد تسلسلها الـزمني. حيث أكدت عـلى أن «أقباط مصرهم أسعد الأقليات على ظهر الأرض وكل حقوقهم المادية والأدبية ميسرة بل مضـاعفة». وأنهم قـد عاشـوا في انسجام تـام مع المسلمين ونعموا بمنزلة يحسـدهم عليها الآخـرون. و «سارت الأمـور على أفضل ما يكون إلى أن تعين السيـد شنودة بطريركاً لأقباط مصر. فـظهرت أمـور بعد انتخـابه لم تكن قبـل ولم يسبق لها مثيـل. . ابتـدأ التحدي في القول والعمـل. . . سمعناه يقـول إن مصر قبطيـة وليس للمسلمـين فيهـا مكـان، . . . إلـخ». وقـد أدانت «الـدعـوة» قـوى أجنبية، خاصة الأقباط الذين يعيشون في أمريكا، لتحـريضهم أسعد أقليات العالم على التعالي والعصيان. وقد طمس الانفعال الذي سـاد هذه المرحلة حتى هذا التمييز التقليدي بين المسيحيـين الطيبـين الذين خضعوا للإسلام وبين الصليبيـين الأشرار. حتى أن إحدى المقـالات

قد ذهبت أبعد من ذلك إلى الحد الذي اقترحت فيه مقاطعة المتاجر التي يملكها الأقباط دون تمييز.

إلا أن الخلط بين الأقباط والصليبيين، على عكس الاندماج التام بين كل اليهود، ليس بنيوياً، ولكنه لحظي. إنه لا يحدث إلا في مرحلة التوتر القصوى، مثل تلك المرحلة التي سبقت اغتيال السادات بشهور، حيث كانت قبضة السلطة مرتعشة وحركة الإسلاميين في مجملها ذات مزاج راديكالي، وتصور الإسلاميون أن لحظتهم قد حانت. فدعوى مثل التهديد بمقاطعة المتاجر القبطية تساوي ببساطة هجوماً مباشراً على الوحدة الوطنية المصرية، التي كانت في ذاتها إحدى المرتكزات الأساسية لشرعية النظام. وكان هذا أحد المبررات التي قدمها السادات لما اتخذه من إجراءات قمعية في مواجهة حركة الإسلاميين في نهاية صيف ١٩٨١.

وقد أدان الإخوان المسلمون الجدد الشيوعية كما أدانوا اليهودية والصليبية. ووفقاً لمحرر الدعوة، «فإنها لم تكن مصادفة أن عبد الناصر كان في موسكو - عاصمة الإلحاد - عندما ألقى خطابه الذي كان فاتحة لاستشهاد سيد قطب ورفاقه عام ١٩٦٥. وبالتالي فإن الشيوعية هي العدو الأبدي للإسلام. وساقت المجلة عدة أمثلة للتدليل على رأيها. فمن سياسة محو الطابع الإسلامي للجمهوريات المسلمة في الاتحاد السوفيتي، إلى بناء المتاحف الملحدة التي أقيمت لهذا الغرض. والشيوعية تحارب الإسلام في كل أنحاء العالم: في أرتيريا والصومال شاركت الصليبيين في حلف لاستئصال الإسلام، وفي سوريا دعمت الدكتاتور حافظ الأسد، الذي ذبح الإخوان المسلمين، وأخيراً، في أفغانستان حيث ذبحت المسلمين دون تمييز. وفي مصر كانت هي النظام السائد من ١٩٦١ وحتى ١٩٧١. «وقد

تم تخريب هذه البلد في تلك السنوات العشر، وعانى عباد الله من الفقر المدقع، واستشرى الفساد. . ، فالشيوعية مثل السرطان، لا تستأصل إلا بعد تضحيات عظيمة. سيطر الشيوعيون على ما يسمى «بالاتحاد الاشتراكي العربي». وقد سيطروا على كل مكان فيه: في هيئته التأسيسية، وفي فروعه المختلفة. وفي ظلهم عاشت الجماهير أسود لياليها، فتجسَّس العامل على زميله في العمل، والطالب على زميل الدراسة. وتحولت الصحافة إلى سجن ضخم يخنق العاملين فيه. وقد سيطر الشيوعيون على موقعين آخرين، منظمة الشباب الاشتراكي . . والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الذي كان شعاره «الاشتراكية طريقنا، والميثاق دستورنا، والناصرية عقيدتنا»(*). . إلا أن عصر الشيوعية قد انتهى بموت عبد الناصر».

وإذا كان هناك حاجة لدليل إضافي على الطابع الشرير للشيوعية، فقد قدمته «الدعوة» لقرائها، الذين كان عليهم أن يتذكروا أن الماركسية والصهيونية لهما أصل مشترك: «ففكر ماركس كان اجتهاداً يهودياً، وماركس نفسه كان حفيداً لحاخام مشهور».

فالشيوعية إذن تحيط بها الشكوك من عدة أوجه. تبدأ من ارتباطها باليهودية البغيضة والصليبية البالية، وطبيعتها الملحدة المتشددة، وأخيراً تخريبها للبلدان التي تحكمها، بما في ذلك البلدان التي تحكمها بشكل مستتر، مثل حالة مصر في ظل الناصرية.

وقد أدانت «الدعوة» الشيوعية في كل صورها ـ الحقيقية، والرمزية، والخيالية ـ في توافق تام مع الإيديولوجية الرسمية لعصر

(*) صياغة جديدة لشعار الإخوان الشهير: «الإسلام طريقنا، والقرآن دستورنا»، . . إلخ.

السادات. وفي مواقف عديدة، وافقت الحكومة على إقامة الإخوان المسلمين الجدد للمؤتمرات التي خصصت لإدانة الأسد، الرئيس السوري، الذي نشب بينه وبين السادات صدام عنيف في أعقاب توقيع اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية. كما سمحت لهم بإقامة المؤتمرات وجمع التبرعات لتدعيم المجاهدين المسلمين في أفغانستان. وكانت مواقف الإخوان والنظام ـ في حربه ضد الشيوعية داخل وخارج مصر ـ متطابقة تماماً، فالمجلة كانت تهاجم الأعداء المشتركين لهما ـ الناصرية، على سبيل المثال ـ بحجج لم يكن باستطاعة النظام نفسه أن يستخدمها.

أما رابع وآخر قواعد الشر فكانت العلمانية. ورغم أنها تمتعت بنفوذ أقل من أسلافها الثلاثة (والتي كانت تخدمهم، على أي حال، كمحدد لاتجاهاتهم)، إلا أنها لم تكن تقل عنهم من حيث خطورتها على الإسلام، حيث أنها تقوّض أحد أركانه الرئيسية، وهو أن «الإسلام دين ودولة». أو بمعنى آخر، فإن الإسلام يراد به الحكم في أمور الدنيا والآخرة.

وكان داعية العلمانية في البلدان الإسلامية «الخائن مصطفى كمال أتاتورك»، قد حظي مرتين بمكان الصدارة في عمود «تعرف على أعداء دينك» المخصص لأشبال «الدعوة». وفي عام ١٩٨٠ استهل المحرر التعريف الذي قدمه لشخصية أتاتورك بما يلي:

«أخي الشبل المسلم»:

الإسلام نظام شامل لكل نواحي الحياة، حياتك وحياة مجتمعك. «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء»، والخلافة هي النظام السياسي الذي أقامه لنا ورسمه رسول الله ﷺ في المدينة،

واستمـر طيلة أربعة عشر قـرناً من الـزمان ـ قـوة وضعفاً ـ حتى جـاء رجل يدعى (مصطفى كمال أتاتورك) وأسقط الخلافة العثمانية وحـول تركيا إلى دولة علمانية لا تدين بالإسـلام. . . إنه عـدوك «أيها الشبـل المسلم» وعدو دينك، ينتمي للعـدو الأول للمسلمين ـ وهم اليهـود ـ فهو من طائفة منهم تسمى «يهود الدونمة» ولها عقائد خاصة تبطنها ولا تعلنهـا، وكانـوا يظهـرون الإسلام ستـاراً لدعـوتهم وخوفـاً من قوتـه وسلطانه في عهد الخـلافة العثـمانية. . . وخـائن كهذا يسخـره اليهود لتنفيـذ مخططاتهم الشيـطانية، ومن يقف أمـام تنفيذ هـذه المخططات ســوى الخـلافــة الإسـلاميــة. وعـلى رأسهــا الخليفـة «السلطان عبد الحميد» الذي رفض بيع فلسطين «أرض المسلمين» لليهـود نظير الذهب. . ».

«لقد أراد لك «أخي الشبل المسلم» أن تنشأ غـريباً عن دينـك، غريباً عن كتاب الله عز وجل وسنة رسول الله ﷺ، غريباً عن كل ما تركه لنا علماء السلف الصالح، وذلك بما قام بـه من تحريم استعـمال اللغة العربيـة وإحلال اللغـة التركيـة بحروفهـا اللاتينيـة «الأوروبية» محلها.

وهذا النوع من الاستدلال الذي استخـدم لتشويـه أتاتـورك هنـ يـذكرنـا بالأسلوب الـذي استخدم قبـلاً لتشويـه ماركس: وكـل مـ هنالك أنه بينما قالوا إن ماركس كان حفيداً لأحد الحاخامـات.. ادعوا هنا أن أتاتورك كان عضـواً في جماعـة يهوديـة. وتاريخيـاً، فإن الفـرقة موضوع النقاش عرفت باسم دونم Dönme وأسسها أتباع اليهودي المـخـلِّص Messiah شـــابـيـــتـــاي زيـــفـــيــــل Shabbetai Zevil (١٦٢٦ ـ ١٦٧٦)، وبينما ادعى أعضاؤها إيمانهم بالإسلام، احتفظوا سراً بولائهم لليهودية. ورغم أنه من المعروف تاريخياً أن بعض كوادر

حركة تركيا الفتاة قد جاؤوا من هذه الفرقة (وبشكل خاص جافيد باي Djavid Bey وزير مالية أتاتورك)، إلا أنه لا يوجد هناك دليل على عضوية كمال أتاتورك نفسه في هذه الفرقة. ومصدر هذه الإشاعة أن أتاتورك كان أصلاً من مدينة سالونيكا، المدينة التي تركزت فيها حركة دونم، بالإضافة إلى سميرنا(*). وقد ضخم هذه الإشاعة أعداء أتاتورك من رجال الدين الذين أجبروا على النفي وتجمعوا في مصر. وهذا يوضح الكيفية التي انتقلت بها إلى الصفحات المخصصة للفتية في مجلة «الدعوة».

ولم يسمع أحد من المصريين الذين قرأوا هذه الصفحات من «الدعوة» وقمت بسؤالهم عن الدونم، إلا وأجابوا كلهم بلا استثناء بنطق اسمها «الدونمة»، وهي كلمة بلا معنى أوجدتها الترجمة. والذي بين يدينا الآن لم يكن سوى ملتقى طرق التقت فيه الثقافة التي نقلها المنفيون الأتراك للإخوان المسلمين والاتجاه المعادي لليهودية الذي كان على استعداد لاستخدام أي سلاح يجده في طريقه.

إذن فقد كان الإدعاء بأن أتاتورك يهودي من الأهمية بمكان بالنسبة لأصدقاء التلمساني، لأنه بهذا يكون غريباً على الإسلام، ويفسر إقدامه على إدخال العلمانية والأبجدية اللاتينية إلى تركيا، وهي التي تجعل من الشبل المسلم غريباً عن كتاب الله. إما إذا تم التسليم بأن أتاتورك كان مسلماً، وهي حالته على الأرجح، فسيكون من الصعب تبرير أعماله: فكيف يستطيع مسلم، وهو الذي يملك بصيرة ثاقبة نتيجة لإيمانه، أن يتخلى عن هذا الإيمان ويفضل عليه نتاجات الثقافة الغربية؟. وهذه الحالة تستوجب الحكم عليه بالردة، وهذا

(*) الإسم القديم لمدينة أزمير التركية (المترجم).

الحكم يتطلب حذراً بالغاً في استخدامه، لأنه يفتح الباب أمام التكفير، هذا التكفير الذي أثار ريبة الإخوان المسلمين الجدد حيث أن شكري مصطفى وجماعته قد استخدموه ليطلقوا العنان بالتالي لتطور لولبي في استخدام هذا السلاح الذي أصبح من الصعب السيطرة عليه.

وقد غدت العلمانية، منذ اللحظة التي أدخلها فيها أتاتورك للعالم الإسلامي، إحدى المؤامرات العديدة ضد الإسلام. خاصة أنها قد شجعت على الدعوة للقومية العربية وللوحدة العربية، «وهي التي كانت على الدوام، في كل مرحلة من مراحلها، حركة علمانية ضد الإسلام قادها مسيحيون سوريون أو لبنانيون، ومتغربون، ويهود». وحزب البعث على سبيل المثال، جزء من هذه المؤامرة. وفي مصر تقوم العلمانية على قاعدة من النظام القانوني المستورد من الغرب، وعلى كل مسلم أن يفضح العلمانية أينما وجدت، ولم يكن «من قبيل الصدف» أنها ظهرت على السطح ثانية في أثناء الأحداث الطائفية في الزاوية الحمراء.

ففي ٢٢ يونيو ١٩٨١، نشرت جريدة الأهرام اليومية شبه الرسمية، رسماً كاريكاتورياً، بقلم صلاح جاهين، كان عنوانه «أحداث تسيء إلى الوحدة الوطنية. وصور الكاريكاتير سيدة جليلة، ترمز إلى «مصر»، وأمامها ثلاثة أطفال يمثلون «الاتحاد»، و «التوئام»، و «العلمانية». وهي تقول لبنت قبيحة تمثل «الفتنة الطائفية»، «دول أولادي وعارفاهم حلوين.. إنما إنتي بنت مين..» وقد أثار ذكر العلمانية كأحد أبناء مصر سخط «الدعوة»، حتى أن صالح عشماوي نفسه زاد الطين بلّة بمطالبته باستقالة الحكومة لأنها سمحت بنشر مثل هذا الكاريكاتير.

وكان تعريف «الدعوة» وتحديدها بدقة للفئات الأربع المعادية للإسلام والمسلمين مؤشراً واضحاً على الموقف الثقافي الخاص لتلك الطبقات التي انعكست عواطفها على صفحات المجلة. حيث قدم محررو الدعوة للقراء منظومة من المفاهيم التي تم تفصيلها لكي تعمل كدرع إسلامي يقيهم من الأزمات المتشابهة التي يعانون منها. وغداً سنرى كم كان هذا السلاح فعالاً في مواجهة هجمات الحياة العصرية وأية ضغوط تعرض لها هؤلاء الذين استخدموا هذه المفاهيم.

وبجعلها من اليهودية، والصليبية، والشيوعية، والعلمانية فرسان الرؤية الأربعة، برهنت «الدعوة»، من وجهة نظر قرائها، على أن أرض الإسلام تواجه الآن موقفاً رؤيوياً —Apocalyptic ورغم أن كل اتجاهات حركة الإسلاميين قد اتفقت على هذا الرصد، إلا أنها قد اختلفت حول تحديد هوية الفرسان الأربعة. ومن الأشياء ذات الدلالة بالنسبة لهذا الموضوع أن الإخوان المسلمين الجدد قد وقع اختيارهم على أربعة نماذج أصيلة وغريبة بشكل عام عن المجتمع المصري. فأراحهم هذا من تحليل الأسباب الداخلية للعقبات التي تعرقل مسيرة الإسلام، وعلى الأخص ما يتعلق بالعلاقة بين الدولة والمجتمع المدني. إلا أن معظم الاتجاهات الراديكالية كان لها اعتراضات على هذا المنظور. فهي بينما لم تخف كراهيتها للعدو الخارجي (وبخاصة «العدو الرئيسي لهم» أي اليهود، كان تصورها أن المعركة يجب أن تبدأ من الداخل ضد الجاهلية، وممثلها الرئيسي، الحاكم الظالم الذي يحكم بما يتعارض مع شريعة الله.

ولكن بسبب تحديدها العدو الخارجي، وجدت «الدعوة» نفسها في موقف جديد تماماً بمجرد أن أخذت الدولة على عاتقها مهمة توقيع اتفاقية مع إسرائيل ـ أو حسب تعبير محرري «الدعوة» عقد معاهدة

مع اليهود. وقد عارضوا بثبات توقيع هذه الاتفاقية، رغم أنهم قد رفضوا معارضة النظام بشكل واضح بنفس القدر، وظلوا أضعف من الدولة.

• الاستفادة من البرلمان:

ظهر الخيار الإصلاحي لمحرري «الدعوة» سواء في دفاعهم عن الحق أو في إظهارهم له، والحق هنا هو الإسلام كما فهمه الإخوان المسلمون الجدد.

وقد بذلت المجلة قصارى جهدها لتقديم تاريخ الإخوان المسلمين في أكثر جوانبه إشراقاً، ونشاطاتهم المعاصرة في أكثر مظاهرها إيجابية. فتم تخصيص عمود ثابت، عنوانه «الإخوان المسلمون»، وكان الغرض من إغداق الثناء على الجماعة التي أسسها حسن البنا، بمثابة الحق المطلق بالنسبة للمجلة.

حيث أكد التلمساني على أن «الحب هو شعار جماعة الإخوان المسلمين»، وأنكر أن يكون تكوين الجماعة على أساس ديني قد نشأ عنه أي شقاق بين المسيحي المصري والجماعات المسلمة. ووفقاً لما قال، فإن دور الإخوان هو أن يوحدوا بين الناس، بعكس الأحزاب السياسية، التي تقسم الرأي العام إلى فئات متصارعة. وإذا كان الإخوان قد تعرضوا للهجوم، فهذا لأنهم «شكلوا العقبة الكبرى أمام دكتاتورية عبد الناصر». وإذا كانت الصحف الحكومية قد تباهت بتصويرهم على أنهم مجرمين، فالحقيقة أنهم كانوا الشهداء الذين استشهدوا من أجل أن تظل راية الإسلام خفاقة. ولهذا

السبب عانى الإخوان من الاعتقال، والتعذيب، والمشانق. وإذا كانت الجماعة قد تم حلها عام ١٩٥٤، فذلك يرجع إلى أنها مثلت تهديداً لوجود إسرائيل. ولهذا السبب فرض عبد الناصر عليها الحظر، بأوامر من السوفييت.

ذلك كان تاريخ الإخوان المسلمين. وإذا أردنا أن يكون اليوم أفضل من أمس، فإن جماعة الإخوان المسلمين يجب أن تستعيد وجودها القانوني، حيث أنها وحدها هي التي تستطيع إصلاح هذه الأمة. وكتب صالح عشماوي، إن الإخوان لم يحاولوا على الإطلاق قلب نظام الحكم، بل على العكس من ذلك حاولوا دائماً إصلاح هذا النظام. وعلى نفس المنوال، أوضح التلمساني أن «هؤلاء الذين يدعون إلى الله» لا يخلطون بين الحركة والتظاهر:

(*) «إن كل منصف يعلم أننا ونظم الحكم في هذا البلد على طرفي نقيض في البرامج والمناهج.. إلا يوم أن يطبق شرع الله، وتقام في أرضه أحكامه.. ونحن نقول هذا القول في كل عدد من أعداد «الدعوة»..لا نجامل.. ولا نجابي، ولا نخشى ولا نخاف إلا الله عز وجل.

أما إذا كان المقصود بالحركة حرق وسائل المواصلات ونهب المحلات وتخريب المؤسسات الحكومية فهذا لا نأتيه-أبداً، لأن الله ينهى عن الفساد والإفساد.. ثم لأن ما يخرب ليس مملوكاً لرئيس الدولة أو رئيس الحكومة أو غيرهما.. ولكن ملك الشعب بكل أفراده، ولن نكون يوماً الذين يخربون بيوتهم بأيديهم.

(*) الدعوة: العدد ٢٧، نوفمبر ١٩٧٨، مقالة للتلمساني بعنوان «موقف الإخوان المسلمين من الانقلابات.. والمؤامرات والمظاهرات». (المترجم).

أما إذا كان المقصود بالحركة التآمر وتدبير الانقلابات، فهـذا لا يفعله إلا طـلاب الحكم لذات الحكم، أمـا نحن فلا يعنينـا شخص من يحكم، ولكن في المقـام الأول يهمنا نـوع الحكم ودستـوره وشكله ونظامه. وبعد ذلك فليحكم من يحكم.

أما إذا كان المقصود بالحـركة هـو الاصطدام بـالحكم عن طريق القوة والعنف فنحن نرى أن ذلك إستهلاكاً لقوى الشعب، واستنفاذاً لجهوده، لا يستفيد منه أحد إلا أعداء هذا البلد.

إننا نتحرك في سبيل دعوة الإسلام وتحركنا في كلمات هو:

١ ـ إننا نربي الشعب، وخاصة الشبـاب، على الأسس التي عـزَّ بها المسلمون وسادوا.

٢ ـ إننـا نقول الحق ونـدعـو النـاس جميعـاً إلى الـوقـوف بجـانبـه، ومساندته في أحلك المواقف.

٣ ـ نحن نجمع الناس في المناسبات العـامة لنقـول لهم ما يجب أن يفعلوه وما يجب أن يتجنبوه.

٤ ـ نحن نحذر الناس من العلمانية التي تلبس ثوب الإسلام لتباعد بين الإسلام وشباب الإسلام في ظل كلمات معسولة ومسمومة، مطعمة بألفاظ العقل والمنطق والعلم والتقدمية وحرية الفكر.

٥ ـ ثم نحن نعتمـد عـلى الله في تـربيـة الشبـاب عـلى الكتـاب والسنة. . . إلخ».

ورغم عـدم ذكره بـالإسم، فإن محـل نقد التلمسـاني في الفقـرة السابقة هو سيد قطب، حيث أن مؤلف «معالم في الطريق» هو الـذي وازن بين «الحركة» والدعـوة الخالصـة، وزعم أنه بينـهما تنحصر مهمة الدعوة الخالصة في مقاومة أيديولـوجية الجـاهلية، فـإن مهمة الحـركة

أن تجرف في طريقها العقبات التي تحول دون التأسيس الفعلي للدولة الإسلامية، وأول هذه العقبات النظام السياسي.

لم يذكر محررو «الدعوة» الجاهلية على الإطلاق. بل أنهم أصروا أكثر من هذا على أنه لا توجد حاجة ملحة للسعي إلى قلب نظام الحكم. لكن الأجدى الآن، على العكس من ذلك، هو أن نقدم له بانتظام العرائض والالتماسات والمقصود بها إدخال التحسينات على النظام نفسه، من أجل تحويله إلى نظام إسلامي بالتدريج. والمطلب الأكثر إلحاحاً بالنسبة للمجلة هو تطبيق الشريعة الإسلامية، أي وضع نظام قانوني يستقي من القرآن والسنة يقوم بإعداده علماء الإسلام.

وقد تبنت الدولة نفسها هذا المطلب، وبشكل خاص عام ١٩٧٧، عندما اختير صوفي أبو طالب، وهو رجل قانون بالغ الذكاء تعلم في كلية الحقوق في باريس، رئيساً لمجلس الشعب، (وهو البرلمان المصري، وغالبية أعضائه، باستثناءات قليلة، من أنصار الحكومة). وقد أكد صوفي أبو طالب مراراً على أن مصر ستطبق الشريعة الإسلامية في أقرب وقت، ولكنه قال، إن علينا أولاً أن نبذل جهداً ضخماً من أجل إعداد هذا القانون الإسلامي لكي يتلاءم مع ظروف المجتمع المصري المعاصر. وكم كانت طويلة جداً مدة إنجاز هذا المشروع التمهيدي، فلم يصل إلى النواب إلا عام ١٩٨٣، وهنا أصبحت الشريعة الإسلامية جاهزة للتطبيق. لكن المطلب الرئيس لأصدقاء التلمساني تم تعطيله، بمهارة فائقة، من خلال استغراق رجال القانون المحنكين في مناقشة النقاط الإجرائية.

وقد عبرت «الدعوة» عام ١٩٧٦ عن رضاها لبحث أعضاء مجلس

الشعب لأحكام الشريعة. ويبدو أن هيئة التحرير تصورت أنه سيسمح للإخوان عما قريب بإعادة تكوين أنفسهم كتنظيم شرعي يمكن أن يمثل في البرلمان. وإذا كان قد تم تأسيس «منبر لليسار»(*)، وأعضاؤه من الماركسيين «الذين ينكرون وجود الله»، فمن الصعب تصديق عدم وجود منبر يمثل المسلمين، وقد تساءل صالح عشماوي، هل يمكن أن نقتنع بمثل هذا التمثيل؟

وبهذا المطلب بالمساهمة في الحياة السياسية، أولاً بدخول البرلمان ثم بممارسة ضغط متزايد على نوابه لتطبيق الشريعة بدلاً من إضاعة وقت ثمين في مناورات حول إعداد قوانين الشريعة، اختلفت استراتيجية الإخوان المسلمين بشكل حاد مع استراتيجيات الاتجاهات الأخرى في حركة الإسلاميين. ومن خلال الانتصار في هذه الصدامات مع مجلس الشعب، وبالعمل كلوبي داخله، جعل محررو «الدعوة» من أنفسهم معارضة قانونية داخل النظام السياسي القائم، الذي يسعون لبذل ضغط كاف عليه للوصول إلى تطور سلمي نحو دولة إسلامية تقوم على الشريعة الإسلامية.

وباختيارهم لمثل هذا النوع من العلاقات مع الدولة، وبإدماجهم لأنفسهم داخل البنية الفوقية السياسية المصرية، لم يطمح التلمساني وأصدقاؤه لأن يمثلوا طموحات تلك الطبقات في المجتمع المصري التي كانت ترى أن هذه البنية الفوقية شيء غريب يصعب

(*) هذه المنابر كانت بمثابة الإطار الذي زين النمط الساداتي للديمقراطية. وفي حقيقة الأمر، فإن الممارسة بأكملها لم تتعد اختيار عدة عشرات من أعضاء البرلمان الذين لا ينتمون لحزب الرئيس، لكنهم حينما انتقدوا اتفاقية السلام مع إسرائيل، سلبت منهم مقاعدهم.

فهمه. بل إن دعاية الإخوان المسلمين الجدد كانت موجهة بالأساس نحو المصريين الذين كانوا يحتلون مكانة مرموقة في الحياة الاجتماعية ويريدون أسلمة العلاقات الاجتماعية من خلال منح الشخصيات الدينية أو الجماعات النخبوية الأخرى سلطات أكثر من تلك التي لضباط الجيش أو للتكنوقراط. وهذا النوع من المطالب كان مقبولاً كلية من مختلف دوائر رجال الأعمال الذين شكل المعلنون في مجلة «الدعوة» قطاعاً عرضياً منهم. ودعمته أيضاً الملكيات البترولية في شبه الجزيرة العربية، والتي كانت تمتلك روابط وثيقة مع أعضاء مؤثرين في هيئة التحرير مثل محمد الغزالي ويوسف القرضاوي.

لكن باختيارهم الواعي للإعتدال، فشل الإخوان المسلمون الجدد في الإمساك بروح جماعة الإخوان المسلمين أيام حسن البنا. فمعارضة التلمساني كانت مجردة من الوحي الذي عبرت عنه رسالة مدرس المدرسة الابتدائية في الاسماعيلية «الذي وضع قلوب المسلمين في يده وسار بهم حيث شاء». ونظراً لتجنبهم المساكن المتداعية في ضواحي المدن المصرية الكبيرة، تحولت جماهير هذه الأحياء الفقيرة، التي لم يقترب منها التقدم ولا التنمية، إلى اتجاه آخر، إلى الاتجاهات الأكثر راديكالية في حركة الإسلاميين.

الفصل الخامس

طليعة الأمة

- التمرد الطلابي.
- جامعة الأعداد الغفيرة.
- في ظل النظام.
- تغيير الحياة.
- كيف تغدو مسلماً صالحاً.
- لخير الأقباط.
- يونيو ١٩٨١ : مات الشاه.

نشأت الجماعات الإسلامية من مجموعات الطلبة الإسلاميين التي أصبحت القوة المهيمنة على حرم الجامعات المصرية إبان فترة رئاسة السادات. وقد كانت بمثابة التنظيمات الجماهيرية الحقيقية الوحيدة لحركة الإسلاميين. وعلى الرغم من كونهم في البدء أقلية داخل الحركة الطلابية المصرية (التي هيمنت عليها في ذلك الوقت التيارات الماركسية واليسار الناصري) التي انبثقت عقب هزيمة ١٩٦٧، إلا أن الطلبة الإسلاميين سرعان ما أنجزوا تقدمهم المفاجىء في فترة الهدوء النسبي الذي شمل حرم الجامعات عقب حرب أكتوبر ١٩٧٣. وعلى مدار أربعة أعوام فحسب دانت لهم بالسيطرة الجامعات المصرية وأجبرت التنظيمات اليسارية على العمل السري. وبعد أن كان النظام مبادراً بتفضيل الجماعات الإسلامية، أصبحت تشكل تهديداً له، وخاصة بعد أن سيطرت على أهم الكليات الجامعية وعلى اتحاد الطلاب. وبدأت في استغلال معارضة سياسة السلام مع إسرائيل التي قامر عليها السادات، «رئيس السلام»، بشرعيته وبحياته السياسية. ومنذ ذلك الوقت تعرضت الجماعات للاستفزازات الإدارية ثم من القمع البوليسي فيما بعد على يد ذات الحكومة التي كانت تعاملهم قبلاً بمنتهى الرقة واللين. وبهذا حصلت الجماعات الإسلامية على الاعتراف بها كقوة معارضة. ونتيجة لذلك، أخذت أعدادها في التزايد بثبات. وللقضاء على خطرها لم يجد النظام بداً من المواجهة المباشرة. والتي اتسمت بالسمة الدرامية من

خلال «الفتنة الطائفية» في الزاوية الحمراء في يونيو ١٩٨١. وفي سبتمبر من نفس العام تم حل الجماعات الإسلامية (رغم أنها لم تكن مسجلة أصلاً بشكل قانوني)، وتم تدمير بنيتها السفلية وألقي القبض على قادتها. وبعد شهر واحد فقط، قتل السادات على يد أحد المجاهدين الإسلاميين، وهو خالد الإسلامبولي، والذي كان أخوه، قائداً للجماعات الإسلامية في جامعة أسيوط، قد تعرض لمعاملة سيئة أثناء عملية اعتقاله.

ولهذا شكلت الجماعات الإسلامية جزءاً هاماً من الساحة السياسية المصرية خلال حكم السادات، وبالرغم من كونها حركة طلابية إلا أن تأثير تحركاتها تخطى أسوار الجامعات وتدخل بشكل مباشر في الحياة السياسية.

وتشير الجماعات الإسلامية دائماً وبشكل مستمر إلى الأمة الإسلامية، أو «جماعة المؤمنين» التي وجدت، في رأيهم، في «العصر الذهبي للإسلام» خلال عهد الخلفاء الأربعة الأوائل، الخلفاء الراشدين. وكان هدفها بعث الأمة من خلال عودة الخلافة. والوسائل التي اتبعتها لتحقيق هذا الهدف تلخصت في معايشة نموذج مصغر لما ستصبح عليه الحياة في المستقبل المشرق، بينما أظهرت في نفس الوقت قطيعتها مع كفاح المجتمع المصري المعاصر ومثله العليا.

● التمرد الطلابي:

في فبراير ١٩٦٨ أصدرت المحاكم العسكرية المصرية أحكامها في نهاية قضيتين شهيرتين جداً. وكان المتهمون في هاتين القضيتين هم المسؤولون الرئيسيون عن الهزيمة الساحقة التي لحقت بالقوات المسلحة في حرب الأيام الستة في العام السابق. وقد حكم على المتهمين في القضية الأولى، وكان من بينهم القائد العام للقوات

الجـوية، بـأحكام تـراوحت ما بـين الإحالـة إلى الاستيـداع والسجن لفترات قصيرة. أما صغار الضباط وصغار الموظفين الـذين وقفوا وراء القضبـان في القضية الثـانية فقـد حكم عليهم بـأحكـام أقسى بكثـير وصلت في بعض الحالات إلى السجن مدى الحياة.

وفي ٢١ فبراير، خرج عمال أربعـة مصانـع من مصانـع حلوان، وهي منطقة صناعية بنيت عـلى الطراز السـوفييتي في ضواحي جنـوب القاهرة، احتجاجاً على تساهل الأوليجاركيـة العسكريـة الحاكمـة مع رفـاقها، بينـما تحمل «الصغـار» مسؤولية النكسـة. وفي اليوم التـالي، انتشرت المظاهرات في الشوارع وجرح سبعـة عشر عامـلاً. ويوم ٢٤ فبراير خرج الطلاب إلى الشـوارع هاتفـين «الموت للخـونة» و «تسقط المحـاكمات السريـة» و «لا اشتراكيـة بلا حـريـة». وفي ٢٥ فـبرايـر، تحولت المظاهرات إلى شغب عام. ولم يستطع النظام إعادة الأمور إلى نصابها إلا بوعد جديد، بأحكام أكثر قسوة.

وكـانت تلك هي المـرة الأولى منـذ أكـثر من عقـد تخـرج فيهـا الجماهير المنظمة إلى الشارع، ولا يشرف عليها أنصـار الحكومـة، ولا يكون هدفها التأييد غير المشروط لآخـر خطوات الـرئيس. وقد كـان هذا التعبير المفاجىء والعفوي عن السخط بمثابة جرس إنذار للنـظام «وأقنعــه بسن سلسلة من الإصـلاحــات الفــوريــة وعــلى المــدى الـطويل... لكي يعيـد التأكيـد على أسـاس شرعيته قبـل أن يفوت الأوان»[١٠]. إلا أنه سجل للطلبـة سابقـة هامـة، «حيث حررهم من قيودهم، وأثبت لهم، لأول مرة منـذ عام ١٩٥٢، أنَّ بـاستطاعتهم الاحتجـاج ضـد قـرار رسمي، وأن بـإمكـانهم القيـام بمسـيرات في الشوراع منادين بآرائهم المعارضة للسلطات وللحكومة»[٣٨].

لقد جعلت هذه المظاهرات المعارضة من الحركة الطلابية قوة سياسية يحسب لها النظام ألف حساب. وفي واقع الأمر، فقد دافعت عن الطلبة بعض القوى المؤيدة للحكومة، إن لم تكن وقفت في صفها بالفعل. حيث أيد محمد حسنين هيكل، المنظر الرئيسي للنظام والذي كان يقوم بكتابة خطابات عبد الناصر قبل ذلك، بعض مطالب الشباب[١٠]. وفي الفترة من هزيمة ١٩٦٧ وحتى وفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠، انشغل المجتمع المصري ـ بل والنظام إلى حد ما ـ بامتحان للوعي، حيث سعى الطلاب الشباب، الذين انتموا لهذا الجيل الذي شكلته الناصرية (والتي توسعت بشكل ملحوظ في عدد المدن الجامعية)، لأن يكون لهم صوت مسموع. ولم تقتصر مطالب الطلاب على المطالبة بموقف حاسم في مواجهة إسرائيل، بل اشتملت أيضاً على إصلاحات داخلية تأتي بديموقراطية أوسع[١٠،١٦]. لقد كان الطلاب بمثابة مراقب جمعي، أو حتى رقيب، لسياسة الحكومة، وباختصار، تحددت ملامح «الحركة الطلابية».

وسرعان ما نشأ داخل الحركة اتجاهات وانقسامات عدة. ولم يُضع النظام الفرصة فقام بحملة تشهير ضارية لهذه التصدعات، ولـ «العناصر الأجنبية» التي استغلت المظاهرات، وخاصة «الشيوعيين والإخوان المسلمين». أما الإخوان فقد عمدوا إلى إعادة تنظيم بعض الخلايا من المحرضين في الجامعات رغم قمع ١٩٦٥ (والذي انتهى بشنق سيد قطب) ورغم اعتقال كل قادة الجماعة المعروفين. وفي المنصورة على وجه الخصوص، تسربوا داخل صفوف المنظمة الشبابية للاتحاد الاشتراكي العربي. الحزب السياسي الشرعي الوحيد. مما اضطر النظام إلى حل فرع منظمة الشباب في المنصورة في فبراير ١٩٦٨ بسبب «وجود اتجاهات يمينية متطرفة بها».

وهؤلاء الإخوان المسلمون هم الذين قادوا مظاهرات المنصورة في نوفمبر ١٩٦٨ ضد إصلاح الجامعة والذي كان سيتم بمقتضاه تخفيض أعداد الطلاب كنوع من تخفيف العبء عن كاهل الدولة الملتزمة بموجب القانون بتوفير الوظائف لخمسة وعشرين ألف خريج من خريجي الجامعات سنوياً. وأسفرت مظاهرات ٢١ نوفمبر، التي بدأت من المعهد الأزهري للدراسات الدينية (المعهد الديني) بالمنصورة، عن أربعة قتلى وانفجار المظاهرات العارمة التي نفس فيها طلاب مدينة الإسكندرية عن حنقهم الشديد طوال أربعة أيام. لكن ورغم قدرة الإخوان المسلمين في بعض الأوقات على تفجير التحركات الجماهيرية، إلا أنهم ظلوا قليلي العدد نسبياً وسط الطلاب.

ومع وفاة عبد الناصر في خريف ١٩٧٠ وخلافة السادات له، اكتسبت الحركة الطلابية وزناً متعاظماً. فالرئيس الجديد كان يفتقر إلى سلطة سلفه. ولكي يستحوذ على السلطة كان عليه أن يقوم بثورة قصر (في ١٥ مايو ١٩٧١) يحيد فيها القيادات السياسية البارزة التي كانت على صلة وثيقة بالاتحاد السوفييتي. وقد هيأت هذه العملية للسادات، الذي أطلق عليها اسم «ثورة التصحيح»، قبضة أقوى على جهازه السياسي، إلا أنها بعثت الشكوك كذلك في صفوف اليسار بأنه على وشك أن يهجر معسكر التقدم. وفي تلك الأيام، كانت القضية الكبرى لهذا المعسكر هي المطالبة بحرب ثأرية مع إسرائيل، لمحو عار يونيو ١٩٦٧.

وانفجرت حرب أعصاب بين النظام، الذي لم تكن لديه أية نية لإلقاء الجيش المصري في معركة وهو في خضم عملية إعادة تنظيمه، وبين القطاعات المقاتلة في الرأي العام التي طالبت بأعلى صوتها بشن الهجوم على إسرائيل. ولكي يكسب الوقت، وجد

الرئيس نفسه مضطرا للإعلان بشكل منتظم عن هجوم وشيك، إلا أن نقص استعداد القوات المسلحة جعله يؤجل ذلك بشكل منتظم أيضاً. وأحد الأمثلة على هذا حدث يوم ١٣ يناير ١٩٧٢، عندما ألقى السادات خطاباً افتقر إلى البراعة ادعى فيه أن الهجوم الوشيك قد تم تأجيله بسبب «الضباب السياسي الذي نتج عن الحرب الهندية الباكستانية»، التي تورط فيها الاتحاد السوفييتي. وهذا، كما قال، ما منع موسكو من إعطاء الضوء الأخضر للمبادرة المصرية. وقد أقنع هذا الاعتراف بالضعف الطلاب بالإضراب، وخرجوا إلى الشارع يومي ٢٤ و٢٥ يناير ليواجهوا البوليس. وسُحبت الثقة من اتحاد الطلاب، وهو تنظيم نقابي يتم اختيار قادته من خلال إجراءات تدعم عملاء الحكومة، وتم تأسيس «اللجنة الطلابية للتنسيق» والتي شارك في انتخابها القاعدة الطلابية العريضة بدلاً من اتحاد الطلاب. وقد قامت هذه اللجنة بتنظيم المؤتمرات العامة للطلبة، وكذلك قادت الاعتصامات ومظاهرات الشوارع.

وكان الطلاب الإسلاميون ما زالوا أقلية في هذه المؤتمرات، حيث فاقتهم عدداً جماعات اليسار الماركسي والناصري الكبيرة. فقنعوا بتسجيل وجودهم من خلال اقتراح التعديلات على برنامج «اللجنة الوطنية الطلابية للتنسيق»: وضع مزيداً من التشديدات على القيم الدينية، المطالبة بإغلاق ملاهي شارع الهرم، وهلم جرا. وعادة ما كان يتم نبذ هذه التعديلات، حيث لم تكن تحصل على أكثر من ربع الأصوات.

ولم يكن هؤلاء الطلبة الإسلاميون قد نُظِّموا بعد في الجماعات الإسلامية، لكن في نوادي خاصة (الأسر). وبعيداً عن الأسر التي تخصصت في الشعر، والرسم، والأنشطة الترفيهية الأخرى، كان

هناك أيضاً أسر لترتيل القرآن، وأسر يتعلم المشتركون فيها حفظ القرآن. وسرعان ما أصبحت هذه الأسر أماكن لتجنيد المجاهدين الإسلاميين. ولأنهم كانوا أضعف من أن يقدموا شعاراتهم الخاصة، فقد فضلوا أن يحرفوا الشعارات اليسارية قليلاً بعد إعطائها صبغة إسلامية، فالحرب ضد إسرائيل، على سبيل المثال، والتي أسماها الطلبة اليساريون «النضال الوطني التحرري للشعب العربي ضد رجل شرطة الامبريالية في الشرق الأوسط» وصفها أتباع البنا بأنها الجهاد الذي سيضع حداً لاغتصاب الكفار لجزء من دار الإسلام. وعلى هذا الأساس، لم تكن هناك عقبات كبيرة تقف أمام العمل المشترك.

وفي المرحلة الثانية من الحركة، بعد ديسمبر ١٩٧٢، تحولت خطوط الطلبة الإسلاميين إلى الأفضل. فبعد محاولات فاشلة، وجدوا في النهاية مفتاح النجاح: التعاون التكتيكي، الحذر، مع النظام لكسر هيمنة اليسار على حرم الجامعات. وقد بدأ الشقاق في منتصف ديسمبر ١٩٧٢، عندما استدعي ثلاثة من طلبة كلية الطب للمثول أمام مجلس تأديب بجامعة القاهرة لاتهامهم بتعليق مجلات حائط «مهنية». مما أدى إلى خروج المظاهرات المؤيدة لهم، مطالبة بـ «الديموقراطية في الجامعات»، لكنها سرعان ما اصطدمت بمظاهرات مضادة من طلبة يهتفون «الله أكبر».

وفي هذه المرة، بدلاً من الانضمام للحركة، عارضها الطلبة الإسلاميون منذ مما البداية[39]. واتفق المراقبون على رؤية «تفتت واضح» في الحركة، كما اتفقوا على أن الصراع داخلها يتم بين «النشطاء» و «الرجعيين»[37]. وعلى الرغم من أن السادات في ذلك الوقت كان يضع كلا التيارين في نفس المنزلة ـ حيث أسماهم، في خطابه يوم ٣١

يناير ١٩٧٣، «اليسار المغامر» و«اليمين الرجعي» ـ إلا أن استعادة الأحداث لن تدع لدينا مجالاً للشك في أن النظام، الذي وحد قواه في معركة مع القادة السياسيين المرتبطين بالاتحاد السوفييتي، كان ينظر بعين العطف لهؤلاء الطلاب الذين يمكنهم أن يشكلوا ثقلاً مضاداً لليسار المصري، الذي كانت له قاعدة حقيقية في حرم الجامعات. حيث كان يعنيه بشكل خاص أن يمنع تحول الحركة الطلابية إلى الناصريين، الذين كانوا ما يزالون حتى هذه اللحظة يتحكمون في أجزاء من الحزب ومن جهاز الدولة. فاستقطاب الحركة حول تيارين، وبالتالي الشلل النسبي الذي أصابها، كان بلا شك عملاً يخدم الحكومة.

أما محمد عثمان اسماعيل، الرجل المقرب من السادات والمحامي السابق الذي لعب دوراً هاماً في الإعداد والتنفيذ الفني لـ «ثورة التصحيح» في مايو ١٩٧١، فقد كان بمثابة «الأب الروحي» للجماعات الإسلامية، في القاهرة منذ أواخر ١٩٧١، وبدءاً من ١٩٧٣ في الصعيد. وبتعيينه محافظاً لأسيوط في ذلك العام، سجل الرقم القياسي في طول البقاء في هذا المنصب حتى خلعه مبارك، خليفة السادات، في عام ١٩٨٢. و«شجّع في هذه السنوات التسع الجماعات الإسلامية لمحاربة الشيوعيين». حتى أن مدرساً من أسيوط كتب عام ١٩٨١ مقالة في إحدى المجلات الأسبوعية يشكو فيها من أن طلبة الجماعات الإسلامية «يذهبون لمقابلة المحافظ، ورئيس الجامعة، الذي يعاملهم معاملة الند للند». ومع هذا، فإن التطور المذهل لجمعيات الإسلاميين في الجامعات يعود أساساً لديناميتها الخاصة ولا يمكن اختزاله إلى استغلال البوليس السياسي لها، كما يدعي بذلك اليسار المصري. إلا أنه لا يمكن إنكار أنها كانت ولفترة

من الزمن تلقى تشجيعاً من النظام، الذي كان بذلك يغذي الأفعى التي كان لها أن تلدغه فيما بعد.

• جامعة الأعداد الغفيرة:

في خلال هذه المناقشة، سيرد مصطلح «الطالب» بما لا ينبغي أن يستحضر في الذهن صورة الحرم الجامعي في السوربون، أو سوسيكس، أو بيركلي. فعلى الرغم من أن الجامعات المصرية تشبه مثيلاتها في البلدان المتقدمة فيما يخص أسماء الكليات وأعمار الطلاب، إلا أن المقارنات لا ينبغي أن تتعدى تلك النقاط كثيراً. فمنذ العهد الناصري، والجامعات المصرية تمسخ أكثر مما تنسخ النماذج الغربية، أو حتى النماذج السوفييتية.

ولقد اتفق أكثر من متخصص مصري في مجال التعليم على أنه قد يكون من قبيل التضليل أن نسمي معاهد التعليم العالي المصرية «جامعات»: فمصطلح «مؤسسات التدريس طويل الأمد» سيكون بمثابة تحديد أكثر دقة لطبيعة هذه المعاهد التي توفر لأكثر من نصف مليون طالب مقررات دراسية مقسمة بشكل متعسف إلى فروع ضيقة ويتم تقدير الدرجات من خلال نظام امتحانات يعود نسبياً إلى المدارس القرآنية باعتمادها الأساسي على الحفظ الروتيني للملخصات. وفور أن يحصل الطالب السابق على شهادته (الدبلوم) ـ بعد أن يستنفذ مبالغ طائلة من أسرته ليدفع قيمة الدروس الخصوصية التي بلغت درجة أهميتها للنجاح درجة عدم قانونيتها ـ سيعمل لأن يكون له الحق في أن يضع قبل اسمه اللقب الرنان «دكتور»، ثم يعمل بعدئذ كل صباح كموظف دولة ضئيل

الأجر، ثم ينفق وقته في ما بعد الظهيرة كعامل أدوات صحية هاو، أو كسائق تاكسي لا يعرف لا الشوارع ولا الطرق، أو كسمسار وسيط، إلى أن يأتي في النهاية صديق للأسرة أو أحد ما فيسعفه بمقعد على متن طائرة أو سفينة متجهة إلى إحدى البلدان العربية المنتجة للنفط.

وتشهد الإحصاءات البليغة المعنى على جذور هذا الوضع المفجع، الذي يعطي للجامعات ذلك الدور المعوق لتنمية البلاد: فقد ارتفع عدد الطلاب من أقل من مائتي ألف عام ١٩٧٠ إلى ما يزيد عن النصف مليون عام ١٩٧٧. وأصبحت الجامعة المصرية مؤسسة جماهيرية - أو كما يسميها التعبير العربي، «جامعة الأعداد الغفيرة» - وفي غياب الموارد الضرورية، فإن المفهوم الديموقراطي الجديد بالثناء حول توفير التعليم العالي المجاني لأكبر عدد ممكن من شباب البلاد لتدريب خبراء للتنمية الوطنية قد أنتج نظام تعليم منخفض السعر تقاس تكاليفه بضياع الوقت والجهد وهي التي تجاوزت مميزاته بقدر ملحوظ.

ولا يدرك الطلبة أنفسهم هذه المشاكل. إلا أن الجماعات الإسلامية اكتسبت قوتها الملحوظة من قدرتها على تحديد هوية هذه المشاكل وطرح الحلول المباشرة لها.

والطالب المصري يواجه أول ما يواجه الصعوبات التي يستحيل تذليلها بسبب تشوه البنية الأساسية: فليس من الغريب أن يشترك طالبان أو ثلاثة في مقعد واحد في قاعات المحاضرات والمعامل المزدحمة. ويحتاج الطالب لمهارة فائقة ليستمع إلى صوت الأستاذ، خاصة عندما يتلف الميكروفون أو عندما يحدث انقطاع

للتيـار الكهربـائي. والقدرة عـلى متابعـة الشرح على السبـورة امتياز يحتكـره شاغلو مقـاعد الصفـوف الأولى. وعـلاوة عـلى ذلـك، ولأن الامتحانات تسأل الطلبة أن يتقيأوا محـاضرات المقرر العبقـرية كلمـة بكلمة، فإن النجـاح لا يعتمد فقط عـلى شراء المذكـرات التي يبيعها الأستاذ، بل أيضاً على الحضـور الدؤوب للمجمـوعات الخـاصة التي يعطيها الأساتذة خلال الشهرين الأخيرين قبل امتحانات نهاية العام. وتضمن هذه المقررات، وهي النقيض الكامل لنظام التعليم المجاني، البقاء للأساتذة، الـذين تبعث رواتبهم على السخـرية. وتعتمـد هذه التكلفة على سعر السوق المعوَّم للدبلومات المختلفـة، وأكثرهـا تكلفة هي الطب والهندسـة. وأعلى سعـر، على كـل، هو سعـر مجموعـات التشريح الباهظة الثمن، والتي تتطلب الحصول غير القانوني على جثة حديثة الدفن، وهي مهمة يطلب المتخصصون فيها أجوراً عالية.

ونتيجـة أخرى تـرتبت على ازدحـام قـاعـات المحـاضرات، هي الاختلاط الذي يخدش حياء الطالبات. واللاتي يقاسين نفس المتاعب خلال الرحلة اليومية إلى الحـرم الجامعي في أوتـوبيس يزدحم بـالبشر ولا توجد فيه مسافة بين الأجساد. وفي مجتمع مفـرط في الاحتشام لا تتم فيه العلاقة بين الجنسين إلا في وقت متأخر ويعين الزواج حدودها بشكل صارم، يصبح الأوتوبيس المزدحم والذي تلتصق فيـه الأجساد بعضها ببعض، مكاناً لاختلاس الإثارة الجنسية التي تشعر الطالبـات فيها بأنهن ضحايا.

أمـا هؤلاء الـذين يتـدبـرون أمـورهم لكي يهـربـوا من مشقـة المواصلات فيقطنون في أماكن تماثلها ازدحاماً وتراصاً في غرف جماعية أو منازل يؤجرونها من أنـاس انعدمت ضـمائرهم، تجـار النوم الـذين يتواجدون في المناطق المجاورة مبـاشرة لحرم الجـامعات. وفي أسيـوط

على وجه الخصوص ينمو ما لا نستطيع سوى أن نسميه «الحزام»، وهو حي الحمرا. حيث ينحشر فيه عالم كامل من الطلبة يعانون فقراً مدقعاً، والذين حرموا من الوسط الأسري وأصبحوا ذوي حساسية عالية للاستجابة لأي صوت يمثلهم ويدعوهم إلى تحسين ظروفهم.

ولن تكتمل هذه الصورة الخاطفة للجامعة المصرية دون ذكر ملمحين إضافيين: الأول هو، الهجرة الجماعية للمدرسين الذين يفرون من أعمالهم وظروفهم المعيشية البائسة ليبحثوا عن وظائف في الجامعات الجديدة في بلدان النفط في شبه الجزيرة العربية (وهي الظاهرة التي تفاقم من سوء مشكلة الازدحام المفرط: ففي بعض العلوم وصل معدل الأستاذ الطالب إلى ١/١٩)، والثاني يكمن في النظام الجامد للترشيح عن طريق مكتب التنسيق. وتنشر الجرائد كل عام درجات الثانوية العامة التي لن تقبل كل كلية أقل منها لالتحاق الطالب بالسنة الأولى فيها. وأعلى مجموع في هذا السوق الجامعي تطلبه كليات الطب والصيدلة وطب الأسنان، هذا بالنسبة لشعبة العلوم، والهندسة في شعبة الرياضيات، والاقتصاد والعلوم السياسية في القسم الأدبي. وبين عام الالتحاق بالجامعة، والتخرج منها، تحتشد نخبة المستقبل (أو بحد أدنى هؤلاء الذين يمكن تصنيفهم على هذا الأساس؛ وفقاً لمجموع تخرجهم) في هذه الكليات. أما بقية الطلاب فيتنافسون على الكليات ذات المستوى العادي، وحتى غير الملائم: فالطالب الذكي الذي يسعى لأن يكون من رجال القانون فإن عليه أن يختار كلية الحقوق بينما تتيح له درجاته الالتحاق بكلية الصيدلة، فإن أقرانه ومستوى التدريس سيكونان أقل بكثير من توقعاته. فكل مجالات المعرفة تحولت بالتالي إلى ما يسميه المصريون أنفسهم «كليات تافهة». وهذه هي حالة العلوم الإنسانية، على سبيل

المثال، وبشكل خاص، الدراسات الاجتماعية، مع استثناء واحد، قليل العدد، لكلية العلوم السياسية بجامعة القاهرة. وفي هذا المجال، كما في كل المجالات الأخرى، نلحظ الطابع الذي لا ينتمي للناصرية (والذي يسير على خطى الأخ السوفييتي الأكبر) التي فضلت أن تربي كوادر فنية قادرة على إصلاح أجساد البشر والآلات بدلاً من أن تربي مفكرين يتصدون لمواجهة مشاكل المجتمع. حيث كانت تلك هي مهمة الضباط الذين جاؤوا من صفوف الجيش.

أما الجماعات الإسلامية فقد طرحت حلول إسلامية لتصحيح هذه الصورة القاتمة، التي تعرض وساخاتها بانتظام حتى الصحف شبه الرسمية. وتكلمت بلغة سهلة الفهم بالنسبة لجماهير الطلاب، التي ظلت هواياتها الثقافية الأعمق تقليدية تماماً، كما لاحظ ذلك موريس ب. مارتان، وهو أحد أكثر المراقبين دقة وانتباهاً للساحة المصرية المعاصرة:

«أصبح اكتساب التعليم الجامعي مهمة يائسة وتنطوي على خطر واضح. يائسة لأن عدد الطلاب والمنافسة يتطلبان، بغض النظر عن كون مجال الدراسة ضيقاً ـ جهداً خارقاً يلعب فيه الذكاء دوراً ضئيلاً، ومن المفارقات في هذا الصدد، أن الجهود الغير متجانسة تصبح جهوداً «سلبية» بدرجة ما، حيث أن الطالب يصبح عبداً للمذكرات، بمحتواها الضيق والمجزأ. وبالنسبة لمعظم الطلاب، لا يقف هذا الاكتساب «السلبي» للمعرفة الحديثة والذي يتم لأغراض مهنية موقف التحدي للأسس الثقافية لمجتمعهم التقليدي على الإطلاق. فليس للتحديث أي انعكاس على الثقافة، وخاصة الثقافة الدينية الموروثة. وقد يفسر هذا بشكل جزئي كيفية حفاظ الطلاب على نوع من السلوك المزدوج، والمتوازي: السلوك العصري فيما

يتعلق بالاهتمام بالتقنيات المكتسبة، والتقليدي فيما يتعلق بأسلوب الحياة والتفكير»[٢٧].

في ظل النظام:

لكي نفهم الوسائل التي اتبعتها الجماعات الإسلامية سعياً لمواجهة أزمة الجامعات المصرية، ينبغي علينا أن نوجز مراحل تطورها من النقطة التي تركناها عندها: أي منذ أواخر ١٩٧٢، عندما عارض الطلبة الإسلاميون الشيوعيين والناصريين، مما جعل النظام يمتن لهم امتناناً كبيراً.

وخلال العطلة الدراسية عام ١٩٧٣ نظمت جماعات جامعة القاهرة معسكراً صيفياً كبيراً. وفي العام التالي، نشرت الأهرام تقريراً عن حفل ختام «المعسكر الإسلامي» الذي نظمه «طلبة جامعة القاهرة». وذكرت الجريدة القاهرية اليومية أن الأمين العام لحزب الحكومة قد حضر الاحتفال بشخصه وأشاد بنجاح المشروع: فقد قضى خمسمائة طالب أسبوعين يتدارسون فيهما القرآن والفقه. وفي عام ١٩٧٥ نشرت نفس الجريدة تقريراً عن معسكر القاهرة وعن معسكر آخر أقيم في بني سويف. كما افتتح عبد الحليم محمود، شيخ الأزهر، معسكراً آخر في المنصورة.

وبالرغم من أن الرقابة الحكومية على الصحافة لم تسمح بالنشر الصحيح للحقيقة، إلا أن الجماعات الإسلامية كانت هي التي نظمت هذه المعسكرات، التي تعتبر ببساطة إحياء للمعسكرات الصيفية التي كان يعقدها شباب جماعة الإخوان المسلمين قبل حلها عام ١٩٥٤. وقد كانت بمثابة مدرسة لإعداد الكادر وكادر المستقبل لحركة الإسلاميين. ولم يكن المشاركون فيها يقضون كل وقتهم في

دراسة القرآن فقط، كما صورتهم الأهرام. بل كانوا يتدربون على مختلف الرياضات الجماعية وعلى الدفاع عن النفس، ويصلّون جماعة، وبعد صلاة المغرب، يستمعون إلى الدعاء الذين يقدمون حلول الإسلاميين للإحباطات المريرة للمجتمع المصري المعاصر. لقد كانت المعسكرات تجارب صغيرة ليوتوبيا الإسلاميين، في ماضيها ومستقبلها. وحاولوا فيها إحياء العصر الأسطوري لـ «الخلفاء الراشدين»، العصر الذهبي للإسلام، وتخيله مستمراً في الزمن. لقد قصد بهذه المعسكرات أن تكون نموذجاً للمجتمع الإسلامي في المستقبل الذي نوى الإسلاميون الشباب بناءه على حطام الجاهلية.

وعلى كل، ففي عام ١٩٧٥، اعتبرت السلطات السياسية المصرية هذه المعسكرات مجرد ترياق مؤثر للأيديولوجية الماركسية التي تبناها الشيوعيون والناصريون. وفي نفس الفترة سمحت التعديلات العديدة التي أدخلت على لائحة اتحاد طلاب الجمهورية للجماعات الإسلامية بأن تستولي على الاتحاد وأن تستخدم مخصصاته المالية الكبيرة وتسهيلاته مما أتاح لها تسيير السياسة الطلابية بما سيسجل لها فيما بعد نجاحاً كبيراً. بل وافتتح السادات نفسه، في الفترة من الثالث إلى التاسع من إبريل ١٩٧٤ بالإسكندرية، المؤتمر الثامن لاتحاد طلاب مصر، بخطبة نصح فيها «أبناءه، طلاب مصر» بأن يدرسوا بعناية تاريخ الحركة الطلابية في السنوات الثلاث الماضية وأن ينبذوا، على هذا الأساس، الأيديولوجيات الجوفاء وأن يتفهموا حقيقة بلادهم. وأعاد على الأسماع أن الحكومة تقوم على مؤسسات بعينها، واتحاد الطلاب من ضمنها، ووعد بنظام جديد أكثر ديموقراطية. وقد كان اتحاد الطلاب، منذ أيام عبد الناصر، يعكس

عن قناعة اهتمامات السلطة، ويعمل كبوق لشعاراتها ونداءاتها. ففي عام ١٩٦٣، على سبيل المثال، كان الهدف الأساس أمام مختلف اتحادات الطلاب في كل جامعة (لم تكن هناك في ذلك الوقت منظمة على مستوى الوطن) أن تشجع روح القومية العربية بين أعضائها وتعمق معرفتهم بالاشتراكية. وفي عام ١٩٦٦، صدرت لائحة جديدة حولت اتحادات الطلاب إلى مجرد ملاحق للاتحاد الاشتراكي العربي، الحزب السياسي الوحيد في ذلك الوقت. وأصبح هدفها الأساس حينئذ خدمة النظام (البند ١ من المادة ٢). وعين أستاذ للإشراف على اللجان المسؤولة عن مختلف الأنشطة، يختاره المكتب التنفيذي لاتحاد الطلاب (المادة ١٥). وفي الختام، كان على أي طالب يترشح لتولي مسؤولية ما داخل الإتحاد أن يلقى القبول من المكتب التنفيذي لاتحاد الطلاب (البند ٤ من المادة ٤٠).

وللأسف، لقي هذا الصرح الشامخ مصرعه على يد هزيمة مصر في حرب ١٩٦٧. وخلال أعوام ثلاثة من النقد الذاتي والحرية النسبية في أعقاب الحرب وقبيل وفاة عبد الناصر، صار الطلاب قوة سياسية لم يعد باستطاعة النظام أن يتجاهلها أكثر من هذا. ومن ثم قرر أن يقيم مؤسسة طلابية، فصدر المرسوم رقم ١٥٣٣ لسنة ١٩٦٨ بإقامة الاتحاد العام لطلاب الجمهورية.

ولم يعد من حق الاتحاد الاشتراكي العربي (ج.ش.ع) أن يشرف على المولود الجديد. ورغم الاستقلال الذي تمتع به الاتحاد العام، فقد ظل يستهدف أساساً النضال ضد الرجعية، والاستعمار، والصهيونية العالمية (البند ٣ من المادة ٥). وصار لهذا الاتحاد العام موارده الضخمة التي تتجاوز بمراحل موارد هذا الاتحاد أو ذاك في هذه الكلية أو تلك الجامعة. وكان يرأسه رئيس منتخب، وينقسم

إلى خمس لجان على مستوى القطر (لجنة العمل السياسي، ولجنة العلاقات العربية، ولجنة العلاقات الخارجية، ولجنة العلاقات الداخلية، ولجنة الاعلام والنشر: المادة ٢٥). وكان على هذه اللجنة الأخيرة أن تنشر المجلات والكتيبات لتثقيف الطلاب (البند ٥ من المادة ٢٦).

وفيما يلي القواعد التي وعد بها السادات في عام ١٩٧٤ لجعل الاتحاد أكثر ديموقراطية. وقد صدرت بمرسوم رقم ٣٣٥ لسنة ١٩٧٦ حيث قررت أن الهدف الرئيسي للاتحاد الآن هو «تعميق القيم الدينية لدى الطلاب» (البند ١من المادة ٥)، هذا رغم وجود الإشارات التقليدية إلى تعميق المفاهيم الاشتراكية (البند ٣) وإلى النضال ضد الثالوث اللعين، الرجعية، والاستعمار، والصهيونية العالمية (البند ٣ من المادة ٦). ويتكون مكتب الاتحاد، الذي أصبح مستقلاً الآن، من رئيس واثني عشر عضواً آخرين، يتم انتخابهم جميعاً بشكل مستقل (مادة ٣٩)، مما أتاح للتيارات المختلفة فرصة الحصول على تمثيل لها داخل المكتب. وقد دعمت الجماعات الإسلامية من خلال إنشاء لجنة جديدة، هي لجنة «الدين والمجتمع»، حيث تدفقت إلى الاتحاد من خلال هذه الثغرة.

وقد أعطى تأسيس خلايا الجماعات الإسلامية في اتحاد الطلبة الإسلاميين منبراً مؤثراً بدرجة واضحة ونتج عنه توسع في عمليات التجنيد. وفور أن سيطرت الجماعات على لجنة الإعلام والنشر على مستوى الجمهورية عام ١٩٧٥، على سبيل المثال، أصبح بإمكانها استخدام أموال الحكومة ومساهمات الطلاب على حد سواء لانتهاج سياسة واضحة في إخراج كتيبات الإسلاميين بسعر منخفض: سميت السلسلة «صوت الحق» (والذي تصادف أن يكون أيضاً

العنوان الجانبي لمجلة الدعوة)، وأتاحت لكل طالب ليس فقط الإطلاع على فقرات مكثفة من كتاب «معالم في الطريق»، والذي كانت نسخه صعبة المنال في مصر في ذلك الوقت، وإنما كذلك على مختارات من مؤلفي حركة الإسلاميين البارزين في القرن العشرين.

إلا أن الجماعات الإسلامية لم تصبح القوة المهيمنة في الحركة الطلابية حتى مؤتمر الاتحاد في مارس ١٩٧٦. إذ أن عمليات التحريض والإضرابات الطلابية التي وقعت في يناير ١٩٧٥ تضامناً مع عمال حلوان كانت ما تزال تدين بالقيادة لليسار الماركسي والناصري، إلا أنها كانت اللحن الختامي لسيطرة اليسار على الجامعات. وفي مارس ١٩٧٦ كان الموت قد تقرر: حيث انصب اهتمام المؤتمر ـ الذي انعقد في شبين الكوم ـ أساساً على تطبيق الشريعة الإسلامية، ونظم مسيرة إلى ميت أبو الكوم، مسقط رأس السادات، لتقديم هذا الطلب إليه. ووجهت العرائض باحترام إلى «الرئيس المؤمن»، وهي العرائض التي احتوت على الناتج النهائي للمعارضة السياسية للنظام التي عبرت عنها بصراحة الجماعات الإسلامية، التي ادخرت أسلحتها الحادة لمواجهة الشيوعية.

● تغيير الحياة:

بالرغم من تمتعها بالتشجيع الخفي من النظام، إلا أن الجماعات الإسلامية لا تدين بكل نجاحاتها لتوجيهات وزارة الداخلية. فتكتيكات بحثهم عن قاعدة لهم وسط الطلاب كانت حاسمة في هذا الشأن.

فمن خلال تطوير استراتيجية لتغيير الحياة في الحرم الجامعي

أقنعت الجماعات الإسلامية الطلاب بأنهم يستطيعون أن يملكوا أقدارهم منذ تلك اللحظة، وليس من خلال الدعاية للشعارات الرسمية والمشروعات الحكومية التي ستنتهي لا محالة إلى الغرق دونما أثر يذكر تحت ثقل الفساد وسوء الإدارة.

وفي عدد فبراير عام ١٩٨٠، من مجلة الدعوة، يحتوي القسم الذي كان عنوانه «أخبار الشباب والجامعات» ـ وهو العمود الذي يسمح لنا بتتبع أنشطة الجماعات الإسلامية شهراً بشهر (رغم تنقيحات التلمساني وأقرانه) ـ على مقالة عن «المشاكل الكبرى التي تواجه الشباب». وأول هذه المشاكل كان الاختلاط بين الجنسين «سلاح الإفساد الغربي الذي استُخدم ليجعلنا نتخلى عن شخصيتنا الإسلامية». ويذكر أحد الطلبة «الذكور» أن «الاختلاط بين الجنسين في المدرجات المزدحمة يصبح إغراء لضعاف الروح... ونحن لسنا ضد وجود الطالبات، ولكننا ينبغي أن نعرف ما إذا كانت الفتاة التي تضع مكياجاً طالبة أم مانيكان». والمدينة الجامعية أصبحت مرهقة ومزدحمة، في ظل وجود ثلاثة أو أربعة طلاب في الحجرة الواحدة. ومن المستحيل على الطالب أن يركز لكي يحفظ المذكرات المنسوخة. ثم تأتي مشكلة المواصلات: فالطلبة يبقون في قراهم بسبب صعوبة السكن في المدينة، وبالتالي فهم ينحشرون كل يوم في الأوتوبيسات المزدحمة. ولكل هذه الأسباب يعجز الشباب عن القيام بدورهم في المجتمع.

المرأة أولاً: إن ظاهرة «العودة للحجاب» لقطاع من طالبات الجامعة، والتي تشجعها الجماعات، أصبحت متفشية لدرجة أنها تثير بعض التساؤلات حول الأحداث اليومية التي تحكم حياة الطالبات

المصريات. ففي مجتمع أصبح الزواج المتأخر هو القاعدة فيه، هذا الزواج الذي يرتبط فقط بقدرة العريس المنتظر على دفع «خلو الرجل» بعد عودته من هجرته في الخليج، والعلاقات الجنسية قبل الزواج استثناءات نادرة، أصبح الكبت الجنسي ونتائجه الطبيعية، والعادة السرية، مشكلتين قوميتين. وحتى إذا لم تكن هذه هي القضية، فإن الزحام المفرط في كل الأماكن العامة بسبب عدم قدرة البنى التحتية على مواجهة الزيادة في عدد السكان سوف يضع الشابات بشكل خاص في وضع غير مريح بالمرة. وفي واقع الأمر، فإن أي شيء يمكن أن يحدث في أوتوبيس يحمل الطالبات الصغيرات من مساكنهن إلى الجامعة.

وقد تصدت الجماعات لهذه الظروف الصعبة: «فسوف نقوم بتسيير خطوط أوتوبيسات صغيرة خاصة بالطالبات لكي نصون كرامتهن من أن تجرح في المواصلات العامة». وسار أول خط من هذه الخطوط، تحت رقابة اتحاد طلاب كلية طب القاهرة بالاشتراك مع الجماعات الإسلامية في هذه الكلية، في مارس ١٩٧٧. وكان خط سيره من امباية (وهي حي فقير)، إلى الدقي (أحد الأحياء الراقية) إلى قصر العين (حيث تقع كلية الطب) وبالعكس. ونجح هذا المشروع نجاحاً فورياً. لكن نظراً لأنه كان يتطلب اعتمادات مالية كبيرة، فضل القائمون على المشروع في بداية الأمر ـ ثم بعد ذلك بشكل إجباري ـ أن ترتدي اللاتي يستخدمن وسيلة المواصلات هذه «الزي الإسلامي» ـ حجاب، وفستان طويل، وقفازات.

وتبرز مشكلة مماثلة في المدرجات، وقاعات المحاضرات، الممتلئة بضعف سعتها. فطالبات عديدات تتضايقن من تكوم المحيطين بهن فوقهن. ومن خلال مطالبة الجماعات الإسلامية بالفصل بين الجنسين

في صفوف مختلفة، كان باستطاعة الجماعات الإسلامية أن تتصدى لمشكلة حقيقية وأن تقدم حلاً ذكياً وجديراً بالتنفيذ الفوري. وسواء كانت الطالبات متعاطفات إسلاميات أم لا، إلا أنه كان رهاناً رابحاً حيث أن تأثير هذا الاقتراح يفوق بكثير تأثير سماع القرآن على بضعة قلوب. وكان التأثير غير المباشر لما أسماه معظم الطلبة والأساتذة العلمانيون «الظلام، والرجعية، والديماجوجية» هو إظهار فشل الدولة في تقديم بنى تحتية تليق بالبشر وكأنه شيء من الممكن احتماله، ولم يتبنى هذا الموقف إلا الأقلية التي كان بإمكانها أن تحلل بشكل نقدي تكتيك الجماعات الإسلامية، ولم يكن هناك سوى فرصة ضئيلة لأن يهتم أحد بهذه المعارضة في جامعة القاعات المكتظة و «الأعداد الغفيرة». وعلى أي حال، فما هو البديل الملموس الذي قدمته هذه المعارضة في مواجهة الحل الذي قدمته الجماعات الإسلامية لهذه المشكلة؟

ظهر لتكتيكهم ميزة أخرى، وهي أنه كان يلقى التأييد ـ سواء كان بشكل صريح أم مستتر ـ من جانب أكثر من مسؤول جامعي. فالجماعات الإسلامية كانت تتميز بأنها تطرح شعاراً، سواء كان ممكناً أم لا، يكون مقبولاً من جمهرة المسلمين المقتنعين بأن هذا ما كان عليه الإسلام عند نشأته، وفور أن تُضرب جماهير الطلاب تأييداً لهذا الشعار، تنادي الجماعات الإسلامية فجأة بأن هذا الشعار يمثل قطيعة المجاهد مع الجاهلية. فما أن يبدأ أحدهم برفض أن يجلس بجانب زميلة من الجنس الآخر حتى يجد نفسه، شيئاً فشيئاً ـ يحارب من أجل تأسيس الدولة المسلمة.

كما طرح الإسلاميون أيضاً الحل لمشكلة المراجعة من خلال الدروس الخصوصية والملخصات باهظة الثمن: فنظمت الجماعات

فصولاً جماعية للمراجعة في المساجد، حيث يقرأ الطلبة المجتمعون بصوت خفيض نصوص المذكرات في انسجام ـ دون خوف من مقاطعة أجهزة الراديو أو الجيران ـ والأهم من هذا بكثير، أن سيطرتهم على اتحاد الطلاب وعلى ميزانية النشر سمحت لهم بإعادة إصدار طبعات رخيصة من المذكرات، دون دفع قيمة حقوق التأليف للأساتذة، الذين فقدوا بهذا أحد مصادر دخلهم.

وخلال عامي ١٩٧٦ و١٩٧٧، وهما العامان اللذان بلغت فيهما الجماعات الإسلامية ذروة سطوتها وممارستها في ظل مباركة النظام، مارست سيطرتها الفعلية على اتحاد الطلاب سواء على المستوى القومي أو على مستوى الكليات الرئيسية. وفي انتخابات الجامعة للعام الدراسي ١٩٧٦/ ٧٧، كسبوا مواقع قوية، وبشكل خاص رئاسة اتحاد الطلاب في جامعتي القاهرة والمنيا ومنصب نائب رئيس الاتحاد في جامعة الاسكندرية.

وادعت الجماعات أن نجاحها يعود إلى قدراتها على الاستجابة لمشكلات الطلاب: ووفقاً لاستطلاع رأي أجرته مجلة الدعوة على «عينة مجهولة»، اعتبر المشاركون في هذا الاستطلاع ممثليهم من الجماعات فعالين، ومنظمين، وجادين، ومفضلين للديموقراطية. واهتموا بعناية بإبراز صورتهم على أنهم مديرين أمناء وأكفاء في وقت جعل فيه «انفتاح» السادات «الاقتصادي» من الفساد واختلاس الأموال العامة صرعا البقرة المصرية الحلوب.

وقد كان لهذا التكتيك آثاره: حيث أظهرت الانتخابات الطلابية التي جرت في نهاية عام ١٩٧٧ فوزاً ساحقاً لممثلي الجماعات. لكن الوضع السياسي كان قد تغير. فالنظام، الذي كان

في خضم عملية سلامه مع إسرائيل، لم يعد يطيق أي تعامل مع حلفائه السابقين، الذين أصبحوا، بعد أن كسروا شوكة اليسار في حرم الجامعات، عبئاً ثقيلاً عليه. وصار على استعداد أن يفعل كل ما من شأنه أن يسلبهم نجاحهم.

وكحركة من الطلاب، طمحت الجماعات الإسلامية لأن تصبح القوة الدافعة لعملية تحويل الجاهلية إلى مجتمع مسلم. ولكي يقوموا بهذه المهمة، كان عليهم أن يخرجوا من الحرم الجامعي. واختاروا لذلك الاستفادة من مظاهرتين مؤثرتين، أي جمهور المصلين في العيدين: «عيد الفطر»، الذي يحتفلون به في نهاية صيام شهر رمضان، و«عيد الأضحى»، الذي يذبح فيه المسلمون الخراف تمثلاً بتضحية النبي إبراهيم. فبعيداً عن عدم انتظامهم في تأدية الشعائر الدينية، فإن المؤمنين في هذين العيدين يقومون بعملية إعادة تنشيط لإيمانهم، نتيجة للضغط الديني والاجتماعي المكثف في الشوارع، ومن الصحافة، وداخل الأسرة. فمن لم يذهب من الناس إلى المسجد سوى مرتين في العام فإنه يذهب في هذين العيدين.

وهنا أيضاً تضرب الجماعات الإسلامية مثلاً على حسها التكتيكي. حيث نظمت الصلوات العامة ـ في القاهرة والإسكندرية أولاً ثم بعد ذلك، عام ١٩٨٠، في كل المدن المصرية تقريباً ـ التي يتقد فيها حماس المؤمنين. واتسم الموقع الذي أختير في القاهرة ـ ميدان عابدين الواسع في مواجهة قصر الرئاسة ـ بأهمية خاصة: فمن خلال الصلاة في مواجهة بيت الحاكم، يذكره شعبه بضرورة أن يحكم بما أنزل الله وأن يبدأ عهداً عادلاً.

في ١٩٧٦ حشدت الجماعات الإسلامية عدداً لا يستهان به من الذين شاركوا صلاة العيدين: ووفقاً لمجلة «الدعوة»، حضر أربعون

ألفاً (من المحتمل جداً أن يكون هذا الرقم مبالغاً فيه) صلاة العيد الكبير التي أقيمت بالاستاد الرياضي بجامعة الإسكندرية. وفي عام ١٩٧٧ زعمت المجلة أنهم بلغوا مائة ألف في الإسكندرية. وخمسين ألف في ميدان عابدين بالقاهرة، وآلاف في ستاد الزقازيق. وكان المصلون، الذين كانوا يرتدون جلاليب بيضاء وعباءات، يتجمعون في المساجد المجاورة لهم ثم يتوجهون جماعات إلى مواقع الصلاة، يهتفون «الله أكبر». ويرافقهم حتى أماكنهم الحراس الذين ينتمون للجماعات الإسلامية والذين كانوا يقومون بهذه المهمة بفعالية جديرة بالملاحظة (وفُصِلَت النساء، في منطقة خاصة، عن الرجال بستارة كثيفة)(*).

ويؤم المصلين في هذا اليوم ويلقي خطبة العيد داعية ينتمي لحركة الإسلاميين: ويطير لهذه المهمة نجوم من أمثال محمد الغزالي ويوسف القرضاوي من مواقعهم الشرقية في ممالك النفط في شبه الجزيرة العربية إلى مصر. أما في الأقاليم فعادة ما كان يتحدث أمير الجماعة المحلي، وفي حالة عديدة كان القادة المحليون ينتمون إلى تيارات أكثر راديكالية أكثر من الشيخين ـ ناجح إبراهيم، على سبيل المثال ـ الذي كان قائداً للطلبة الإسلاميين في أسيوط والذي قبض عليه بعد ذلك، عام ١٩٨١، لكونه عضواً في المجموعة التي اغتالت السادات.

(*) دعت ملصقات الحائط التي غطت جدران مصر كلها الجماهير للصلاة في كلا العيدين. وتم التركيز على دعوة العائلات، وكانت الدعوة تتم بشكل عام وفقاً للصيغة الآتية: تدعوك الجماعات الإسلامية لصلاة (العيد الصغير أو الكبير)، في يوم كذا، في الساعة والمكان المحددين، أحضر أطفالك معك، هناك أماكن خاصة للسيدات».

وحول المصلين يقف باعة الحصر الرخيصة، والسواك، والعطور ذات الرائحة النفاذة، وآخر ما صدر من كتب ودوريات الإسلاميين. وفي هذه الأثناء، ينتشر الشباب الملتحي في الممرات بين المصلين وهم يهزون صناديق التبرعات في أيديهم لكي تلقى فيها الإسهامات الكريمة.

وبشكل عام، كانت تلك صورة الجماعات الإسلامية في عهد السادات حتى عام ١٩٧٧: فالنظام لم يضع أية عقبة أمام حريتهم في التعبير، وتجنبت الجماعات الهجوم على النظام بشكل صريح. فهل كان ذلك اتفاق جنتلمان أم كانت لعبة حمقى؟ ومع أن الجماعات كانت مدركة تماماً للحدود التي لن تستطيع أن تتخطاها، إلا أن البنية التحتية التي أسستها الجماعات، والكوادر التي قامت بتدريبها في المعسكرات الصيفية، وأسابيع الدراسات الإسلامية، لا يمكن إلا أن يكون قد تم إعدادها للاضطلاع بمهام محتملة غير سحق اليسار الناصري والشيوعي لصالح المجموعة الحاكمة. وفيما يتعلق بهم، فإنه رغم أن الناصرية كانت بشكل خاص فترة بغيضة من فترات الجاهلية، إلا أن عصر السادات من ناحية الجوهر لا يختلف على الإطلاق عن عصر سلفه. ومع هذا، فإن تناقضاته الداخلية هي التي مكنت الجماعات من النمو في ظل النظام.

• كيف تغدو مسلماً صالحاً:

ابتدأ الشقاق بين النظام والجماعات الإسلامية بسبب حادثتين وقعتا عام ١٩٧٧: قضية التكفير والهجرة ومحاكمة جماعة المسلمين من ناحية ورحلة السادات للقدس من ناحية أخرى. فبإلقاء القبض على

شكري وأتباعه والحملة الصحفية اللاحقة ضدهم، وجد الطلبة الإسلاميون أنفسهم أمام خيارين في غاية الصعوبة: إما أن يظهروا تضامنهم مع شكري وأصدقائه من خلال إدانة المحاكمة، كما فعل شيخ الأزهر عبد الحليم محمود، أو يسعوا إلى التباعد عن جماعة شكري بأقصى ما يستطيعون لكي لا يخاطروا باكتساب ازدراء العديد من الذين روعتهم الممارسات الاجتماعية لجماعة المسلمين.

وفي ١٢ يوليو ١٩٧٧، بعد اغتيال وزير الأوقاف الأسبق، محمد الذهبي، بعدة أيام، نشرت الأهرام سلسلة من الأحاديث الصحفية مع مختلف قادة الجماعات الإسلامية تحت عنوان: «شباب الجماعات الإسلامية يلقون الضوء على ممارسات جماعة التكفير والهجرة ويعلنون «لقد عارضناهم منذ البداية». ويجب قراءة التصريحات التي استجداها وأعاد صياغتها صحفيو الحكومة بحرص، بالطبع، لكن هؤلاء القادة الذين أجريت معهم المقابلات الصحفية أصروا على أن «الدعوة الإسلامية» تعني لهم، «وجوب العمل داخل المجتمع لا أن ينعزل المرء عنه وأن يلجأ إلى الهجرة». أما الإخوان المسلمون الجدد في مجلة الدعوة فقد نشروا مقالات كتبها أعضاء هيئة التحرير الدائمون، كما نشرت تصريحاً لعصام الدين العريان، وهو عالم طبيعي شاب، وأحد المفكرين البارزين للجماعات الإسلامية. حيث حاول أن يبرهن على أن تكفير المسلمين بالشكل الذي مارسه شكري خطيئة، وأن مصر لم تزل بلداً مسلماً بشكل أساسي تحتاج أكثر ما تحتاج إلى الحرب المقدسة، (أو الجهاد) الدائمة حتى يتم إعادة إحياء الإسلام. أما الدعوى، كما فعلت جماعة المسلمين، بأن مصر جزء من دار الحرب، فتعني سقوط البلاد فريسة سهلة في يد أعداء الإسلام. ويستحيل في ظل هذه الحالة أن تنشر مجلة التلمساني مقالة

لا تدعم وجهة نظر هيئة التحرير. ومن ثم فإن هذه المواقف تعكس انقساماً جوهرياً بين استراتيجية جماعة المسلمين واستراتيجية الجماعات الإسلامية، بين الفرقة وبين الحركة الجماهيرية، رغم أن راديكالية شكري مصطفى والجسارة التي أبداها في تحديه للدولة وفي تعبيره عن آرائه قد أثمرت على الأرجح ما يتخطى بكثير مجرد اجتذاب عدد من المعجبين من صفوف المجاهدين الإسلاميين الطلبة.

لكن مسألة التكفير والهجرة لم ينشأ عنها خلافات ذات قيمة داخل الجماعات. ولم يظهر أي انشقاق حول هذه المسألة في صفوف الحركة، التي كان يتم تجنيد أعضائها وفقاً للحد الأدنى للإسلاميين الذي كان يفتقر إلى الكثافة العقائدية التي أخضع شكري أعضاء جماعته لها. كما أن التصريحات الصحفية التي نُشرت على الملأ للطلبة الإسلاميين قدمت للنظام ما يريده ومنعت خطر أن تنضم الجماعات إلى الفرقة التي قدمت للمحاكمة (فأعضاء الجماعات، مثلهم مثل أقران شكري، يتفاخرون بإرتداء الرمز الذي يميز الإسلاميين، الجلابيب الفضفاضة واللحى الطويلة).

وهذا الحادث، الذي أجبر الجماعات على أن تقف موقف المدافع عن براءته، كان بمثابة مناوشة تمهيدية قبل المعركة الحقيقية بين الطلبة الإسلاميين والدولة، والتي كان سببها المباشر رحلة السادات إلى القدس في نوفمبر ١٩٧٧ والمفاوضات الثنائية التي أعقبتها والتي استمرت فترة طويلة وأدت في نهاية الأمر إلى اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية في عام ١٩٧٩.

وقد حدث تغير ملفت للنظر في طابع العمود الذي تفرده «الدعوة» لـ «أخبار الشباب والجامعات». ففي خريف ١٩٧٧ ركز على النجاح

الباهر لقوائم الإسلاميين في انتخابات اتحاد الطلاب. لكن مع قدوم شهر يناير ١٩٧٨ وصفت إحدى المقالات «المعارك في اتحاد الطلاب بين دمى الأحزاب السياسية والجماعات». وفي الشهر التالي لفت العمود الأنظار إلى «المناورات التي تهدف لتجريد الجماعات الإسلامية من نجاحها في الانتخابات»، بينما في شهر إبريل نشرت تصريحات تعلن التضامن مع المجاهدين «المضطهدين» وبدأ فيضان الكتابات التي كان يوقع عليها باسم «مسلم مخلص». وكان أولها من طالب منتخب للإتحاد قرر فيها أنه على الرغم من كونه من غير أعضاء الجماعات، إلا أنه اشمأز من الضغط الذي يمارس عليها. وادعى «حسنين مخلوف»، رئيس الأزهر السابق، أن «المحاولات المعادية للجماعات الإسلامية هي مكائد تحاك ضد الإسلام». وباختصار، وحيث «أنهم» يعملون للقضاء على الجماعات - حتى أنهم حاولوا وضع العلماء في مواجهتها - فقد وجهت الجماعات نداء إلى كل حلفائها لكي يصطفوا دفاعاً عنها. وهؤلاء، الذين لم تفصح مقالات المجلة عنهم، كان المقصود بهم النظام - أو بحد أدنى على مستوى الوطن - لأن المحافظين ورؤساء الجامعات كأفراد ما كانوا ليطبقوا سياسة تتعارض مع السياسة التي انتهجوها حتى ذلك الوقت بهذه السرعة.

وطوال فترة الربيع، تلخص تكتيك النظام في تزييف نتائج الانتخابات وفي رفض اعتماد أوامر الصرف المختلفة التي صدرت عن لجان اتحاد الطلاب التي ما زال الإسلاميون يسيطرون عليها. وفي الصيف، تم إغلاق معسكرات الإسلاميين فجأة، حيث حال الأمن المركزي، وهي فرق مكافحة الشغب، دون دخول الطلبة الإسلاميين إلى المعسكرات في جامعات القاهرة والإسكندرية والزقازيق. وأقيم

معسكر المنيا، لكن السلطات رفضت دفع نفقاته، رغم أن اتحاد الطلاب هو الذي اعتمد أوامر الصرف الخاصة به. ورغم أن هذه الاستفزازات عرقلت تقدم الجماعات، إلا أنها مع هذا، قدمت لها فرصة لالتقاط الأنفاس. حيث أحاطتهم بهالة الاستشهاد، التي مكنتهم من تركيز المعارضة على النظام فيما بين ١٩٧٩ و١٩٨١. والأهم من هذا، أنها اضطرت الطلبة الإسلاميين للخروج من غيتو الجامعة، الذي يصعب عليهم الاقتراب منه الآن. فأقيم المعسكر الصيفي لإسلامي القاهرة في نهاية الأمر في جامع صلاح الدين بالمنيا، في منتصف الطريق بين كلية الطب وبين نادي البحر الأبيض المتوسط، كما أقيم معسكر الاسكندرية في أحد مساجد المدينة قرب أبوقير. أي أن رسالة الجماعات الإسلامية بدأت في الانتشار خارج حدود عالم الطلاب. وبدأ محرضوها وكوادرها في الدعوة بين الناس، وقاموا بالتجنيد وسط الأحياء الفقيرة: وهذا ما اضطر الشرطة، فيما بعد، في غارات سبتمبر ١٩٨١، إلى اقتفاء آثارهم حتى في القرى.

وفي مارس ١٩٧٩، وقع السادات اتفاقيات كامب ديفيد. وفي أعقاب عودته من الولايات المتحدة، بدأ في وضع العراقيل أمام الإسلاميين، حيث كان يأمل في أن تمكنه شعبيته «كرئيس للسلام» من تكذيب وتشويه الذين انتقدوا، باسم الإسلام، «السلام المخزي مع اليهود». وفي ١٥ إبريل، وصل السادات، في رحلته عبر محافظات مصر، إلى مدينة أسيوط، إحدى المدن التي مارست فيها الجماعات الإسلامية نشاطاً مكثفاً (والتي خصتهم فيها السلطات بأقصى مساعداتها حتى عام ١٩٧٧). وهناك ألقى خطاباً هاجم فيه بعنف هؤلاء الذين يحاولون إخفاء أهدافهم السياسية تحت عباءة الدين، وبشكل خاص هؤلاء الشيوعيون الذين يتنكرون في جلباب

أبيض ولحية طويلة، وهاجم الجماعات بالإسم، واتهم التلمساني بالكذب. وقال إن أحد الطلاب قد تم إلقاء القبض عليه وفي حوزته مبلغ ٨٠٠ جنيه (وذكر في مبالغة ديماغوجية «أي أنه أكثر من راتبي الشهري»)، وهذا في رأي الرئيس دليل على التمويل الخارجي لهذه المجموعة العميلة، التي تعمل الآن على تحطيم الوحدة الوطنية بتحريضها للجماعات الإسلامية والمسيحية ضد بعضها البعض. وسرعان ما ترجم حنق الرئيس على الإسلاميين إلى أعمال محددة. فصودر عدد الشهر التالي من مجلة «الدعوة». وفي يونيو كانت الجماعات الإسلامية هي المستهدفة بالقانون ٢٦٥ لسنة ١٩٧٩ الذي حظر نشاط الاتحاد العام لطلاب الجمهورية، وجمد مخصصاته المالية، وسمح ببقاء الاتحادات الطلابية على مستوى الكليات فقط، ويديرها أحد عشر عضواً بينهم ستة أساتذة، وأصبح لعميد الكلية سلطة إيقاف أي قرار يتخذه الاتحاد. وهذا يعني، بشكل أو بآخر، العودة إلى وضع عام ١٩٦٣، عندما كان عبد الناصر في أقصى مراحل انحيازه للسوفييت، في مفارقة ساخرة لنظام السادات ذو النكهة الأمريكية عام ١٩٧٩، والمفترض أنه يقوم على «سيادة القانون». ولم تكن هذه هي المرة الأولى، التي يصدر فيها القرار بعد فوات الأوان. فالجماعات كانت قد أسست بنية تحتية صلبة، واستطاعت التعبير عن غضبة الطلاب على آثار القرار - إذ ألغيت الخدمات التي كان الاتحاد يؤديها لهم - فلن يكون هناك نسخ رخيصة من المذكرات والكتب ثانية، وسيختفي الزي الإسلامي الرخيص، وتتوقف رحلات الحج المجانية، . . إلخ. وفي استعراض للقوى إقامته الجماعات في نهاية رمضان ١٩٧٩، أثبتت للنظام، إذا كان يحتاج لدليل، على أنها لا يمكن أن يخمد صوتها. حيث نبه الشيخ يوسف

القرضاوي، في خطبة حماسية، السادات، الذي كان قد أولى عملية صيانة مومياء رمسيس الثاني اهتماماً كبيراً، «إن مصر مسلمة، وليست فرعونية، إنها أرض عمرو بن العاص(*)، وليست أرض رمسيس.... وأن الجماعات الإسلامية هي الممثل الحقيقي لمصر وليس شارع الهرم(**)، وعروض المسرح، والسينما... مصر ليست نساء عاريات، ولكنها النساء المحجبات اللاتي يتمسكن بتعاليم القرآن.. إن مصر هي الشباب الذي يطلق لحاه.. هي أرض الأزهر!».

وشرعت الجماعات، بعد أن حرمت من غطاء الشرعية الذي كان يوفره لها الاتحاد العام للطلاب، في تحويل الجامعات إلى حصون منيعة، بينما سعت إلى اختراق مختلف الطبقات الاجتماعية خارج أسوار الجامعة.

وقد حول هذا البناء Monolith الذي سعى الإسلاميون لفرضه على الجامعات حرم الجامعات، الذي كانوا هم القوة المسيطرة عليه، إلى أرض إسلامية Terra Islamica حرموا فيها، ضرباً بالهراوات، أي شيء قد يمثل فسقاً في معتقداتهم: فكانوا يهاجمون أي شاب وفتاة يمشيان سوياً لانتهاكهما الأخلاق الإسلامية القويمة، وأوقفوا العروض السينمائية، ومنعوا إقامة الحفلات الموسيقية والحفلات الراقصة. فنجد

(*) عمرو بن العاص: قائد الجيوش الإسلامية التي غزت مصر عام ٦٤٠ م.

(**) يشتهر شارع الهرم بالملاهي الليلية الأنيقة التي يرتادها عرب الخليج، الذين يشربون الكحوليات، ويمارسون الفسق، حيث يلقون برزم الأوراق المالية تحت أقدام الراقصات. ويعتبر مطلب إغلاق الكباريهات في هذا الشارع مطلباً قديماً لحركة الإسلاميين منذ أيام حسن البنا.

أحد المجاهدين الإسلاميين (وهو طالب طب، تنم لغته عن ذلك) يكتب، على سبيل المثال، أن الحفلات الموسيقية «ظاهرة مرضية مثلها مثل الطفح الجلدي»، بالإضافة إلى كونها مناورة شيوعية تهدف لإفساد الشباب وبذلك تلحقهم الهزيمة بسهولة شديدة. واعتبر أن كل العروض السينمائية والفنية «تحريضاً ضد الجماعات» وهذا في حد ذاته يستوجب منعها بالقوة. وقد كان أحد أشكال هذا التحريض عرض فيلم يوسف شاهين، اسكندرية، ليه؟، «الذي قدم اليهود في صورة أناس طيبين». ومع ذلك، فقد سعت الجماعات لمواجهة هذا التحريض، باستخدام القضبان الحديدية. إذن فقد فرض نظام الإسلاميين على حرم الجامعات، وأصبحت سيطرتهم الآن أكثر بكثير من سيطرة النظام على الجامعات بعد أن كانت للجماعات خلاياها داخل الاتحاد العام للطلاب.

وبينما كان الإسلاميون يهددون بالعصي والهراوات في يد، كانوا يكتبون مقالات سعوا بها لحماية صورتهم كقوة مسالمة تعبر عن أعمق عواطف البلاد وبالتالي يكشفون ظلم اضطهادهم من جانب الحاكم الظالم. وهذا «الاضطهاد»، فضلاً عن ما ترتب عليه من دفاعهم عن قضيتهم وعرضهم لها، يقدم لنا فرصة لفهم رؤية الجماعات للتاريخ والمجتمع، وتعيين موقعهم الفكري.

وتعد النصوص النظرية التي كتبها أعضاء الجماعات الإسلامية قليلة ومتباعدة. فإبان سيطرتهم على اللجنة الثقافية في اتحاد الطلاب، كرسوا كل جهودهم لإعادة طبع مختارات من مؤلفات مفكرين إسلاميين بارزين. وركزت كتيباتهم التذكارية، من ناحية أخرى، على شعارات العمل لا على التصورات الأساسية التي تحكم إيمانهم وأعمالهم. وبالإضافة إلى ذلك، فمن المحتمل جداً أن يكون

هـذا التنظيم، الـذي استهـدف بشكـل أسـاسي أن يصبـح حـركـة جماهيريـة، قد ابتعـد عامـداً عن الفكر النـظري، في محاولـة لتجنب الانشقاقات المحتملة حول مسائل عقائدية.

وداخل هذا الجسد الهزيـل إلى حد مـا، يظهـر نصان نمـوذجيان بشكـل خاص. النص الأول صـاحبه شخصيـة شهيرة في الجـماعـات الإسلامية، وهو الطبيب الشاب عصام الـدين العريـان، وقد نشرت «الـدعوة» مقـالة لـه في الاحتفال بمـرور خمسة عشر قـرناً عـلى بـزوغ الإسـلام (في نهاية عام ١٩٨٠)، عبرت عن التفسـير الإسلامي لمعنى التـاريخ. ويلخص النص الثـاني الخطوط الـرئيسية لفكـر الجماعـات اعتماداً على النشرة الشهرية التي توزعها الجماعات الإسـلامية بجـامعة الإسكندرية.

وبدراسته لانتشـار الإسلام في الجـامعات خـلال القرن الما اضي وفقـاً للتقـويم الإسـلامي (أو بمعنى آخـر، منـذ ١٨٨٠)، اكتشف عصام الدين العريان سلسلة تشتمـل على ثـلاث مراحـل(*): التفسخ الـذي أصـاب أرض الإسـلام، واحتـلال الكفـار لهـا، ثم اليقـظة الإسلامية. وتتـولد المـرحلة الثالثـة من المرحلة الثـانية، ومـع ذلك، فيشترط وجود طليعـة عاقـدة العزم لتعمـل كقابلة لهـذه المرحلة. وفي مصر كانت هذه الـطليعة عـاجزة عن لعب هـذا الدور، حيث حلت الوطنية محلها، وحققت الاستقلال، الذي كان بـدوره شكلاً جـديداً

(*) هنـاك أخطاء عـديدة وقـع فيها المؤلف في تـرجمته لهـذه المقالـة التي نشرت بعدد نوفمبر ١٩٨٠ من مجلة الدعوة بعنـوان: «المد الإسـلامي في الجامعـات في القرن الرابع عشر» (المترجم).

من أشكال التغريب. ومن ثم غاصت البلاد في المرحلة الثانيـة، بينما اعتقـدت خطأ أنها قـد نالت حـريتهـا. وفي واقـع الأمـر، ورغم أن الكفار لا يتمتعون الآن بالوجود المرئي الـذي كانـوا يتمتعون بـه أيام الاحتلال البريطاني لمصر، إلا أن أفكارهـم قـد اخترقت عقـول الكثير من المصريين: «بدأ علماء الغـرب يروجـون في العالم الإسـلامي فكرة أن سبب تخلفنا هو تمسكنا بديننا وأن علينا أن نتوجه نحو الغرب بـلا تحفظ كما عبر عنهم بمنتهى الوضوح د. طه حسين..». وهذا التضليل كـان ثمنه «أن الشعـوب المسلمـة جـربت بعـد الاستقـلال تجـربتـين مريرتين هما التجـربة الـديموقـراطية الغـربية ثم التجـربة الاشـتراكية الشيوعية وكانت الثمار مُرة». ويقول عصام الدين العـريان إننـا نقف الآن عـلى أعتاب مـرحلة فجر اليقـظة الإسـلاميـة التي تبـدأ حـركـة الإسـلاميين بـالاضـطلاع بمهـامهـا. «ومن المعلوم أن جنـاحي قـوى الضغط على الأنظمة الطاغوتية هما العمال والـطلاب... في المدارس والجامعات التي تضم عـلى مستوى العـالم الإسلامي ١٠ مـلايين فتى وشاب... فهيكل الدولة القادمة سيتخرج من بين صفوف الجامعيين اليوم.. ولذا كان حرص الحركة الإسلامية الواعية على دفع الشبـاب المسلم إلى التفـوق الدراسي لإعـداد كـوادر الـدولـة الإسـلاميـة التي لاحت بشائرها في الأفق.

وبعـد أن عـرض عصـام الـدين العــريـان تصــوره عن تـطور المجتمعـات المسلمـة، انتقـل إلى تقـديم سيميـولـوجيـا Semiology الإسلاميين لقرّائه: إذن أن هناك أربع ظواهر تدل عـلى درجة تـطور الحركة. أولهـا، ارتداء الحجـاب: «حيث استجابت جمـوع غفيرة من الـطالبات المسلمات لنـداء الإيمان والـتزمن بالحجـاب وهذا يمثـل قمة

التحدي للحضارة الغربية المتحللة وبداية الالتزام(*) بالإسلام . . » . والظاهرة الثانية هي ما يقابل ارتداء الحجاب عند الرجال: أي إطلاق اللحية وارتداء الجلباب. والظاهرة الثالثة هي الزواج المبكر، والرابعة هي صلاة العيدين في الخلاء.

وعند مشاهدة هذه العلامات الأربع، يدرك المرء أن حركة الإسلاميين قد كونت، الجماعات الإسلامية، التي تمثل «طليعة الأمة». ويمكن تلخيص أهدافها في شعار واحد: «فعل الخير العام». وهذا يعني تكريس طاقاتها اليومية لبعث الأمة الإسلامية، ويشتمل هذا على مهام عديدة مثل توزيع المنشورات، وتنظيم المؤتمرات، وعقد المعسكرات الإسلامية، إلخ.

لكن الطريق مليء بعقبات كثيرة، تأتي بعضها من خارج الشباب: مثل «التناقش بين عقيدة مستكنة في ضمائر المسلمين وبين أنظمة تتحكم فيها بالبطش والإرهاب. . هيئة التدريس والمناهج الدراسية. . الأهل والأقارب والخوف من بطش السلطات. ومع هذا، يجب أن نعلم تماماً، أن أخطر العقبات «نابعة من الشباب أنفسهم».

ويجب التمييز، في إطار العقبات النابعة من الشباب، بين المشاكل التي تنشأ من عدم فهم التصورات الإسلامية، وبين المشاكل التي تنجم عن تطبيق هذه التصورات. فبعض الشباب، على سبيل المثال، يفهم الإسلام فهماً جزئياً ضيقاً فلا يفهم شمولية الإسلام مما

(*) يقصد المجاهدون الإسلاميون بالالتزام أن يلتزم المسلم بكل الواجبات التي كلفه بها الدين. فالمسلم الذي يؤدي هذه الواجبات يصبح ملتزماً، وهذا بدوره يجعله مؤهلاً لتلقي رسالة الإسلاميين.

يجعله يتصور أن الإسلام صلاة وزكاة وصوم وحج فقط وأنه لا دخل له بالحكم والقضاء والحرب والاقتصاد. وهناك من يفهم الإسلام بشموله ولكنه يركز على الجزئيات ويختلف عليها مع إخوانه.. وهناك شباب مخلص سلك سبيل القراءة والاطلاع ثم بعد قراءة بعض الكتيبات ومعرفة بعض المسائل الفقهية إذا به يتصور نفسه فقيهاً عالماً محدثاً ويبدأ في سلسلة خطرة من الفتيا والاجتهاد والتصحيح والتضعيف للأحاديث ويحتقر أهل العلم سواء من المحدثين أو من الأقدمين. ثم هناك من الشباب من يسيطر على ذهنه فكرة العنف والقوة.

ذلك هو الطريق، وتلك كانت العقبات التي ستواجه الإسلاميين خلاله. وفضلاً عما سبق، لاحظ أن مجاهد الجماعات الإسلامية فور أن يحصل على الدرجة العلمية ويترك الجماعة، يتحول تحت الضغط الاجتماعي الواقع عليه، إلى مسلم كسول ينسى أن الدولة المسلمة لن تقوم إلا من خلال الدعوة الإسلامية. وفي مواجهة كل هذه العقبات، لم يجد عصام الدين العريان ما يفعله سوى أن يطلب العون من الله.

وبعد قراءة هذه الرؤية الإسلامية للعالم من أولها إلى آخرها، الماضي والحاضر، يتعجب المرء من القراءات والصيغ المتنوعة التي أثرت على المؤلف، لأن مفرداته يبدو أنها تتقابل مع مفردات اليوتوبيا الاجتماعية التي تتسلح بالديالكتيك. وأنا هنا لا أحاول الإيحاء بأن الطبيب الشاب ماركسي متنكر، ولا بأن مراحله الثلاث تتطابق مع اللحظات الثلاث للمادية الديالكتيكية، ولا طليعة الأمة مع الحزب الثوري، ولا أن رأيه حول الاستقلال المجهض يتقابل مع الكولونيالية الجديدة، ولا أن «العقبات النابعة من الشباب أنفسهم»

تقابل الاغتراب. وببساطة، فإن المؤلف قد تبنى ـ بدرجة إدراك يستحيل تحديدها ـ مثل العدل الاجتماعي، والتحرر من النفوذ الأجنبي، والتطلع إلى الديموقراطية والتغيير والتي يشاركه فيها النصف مليون طالب مصري والتي سبق أن عبرت عنها ـ توقف هذا على الفترة، وعلى الأنماط الأيديولوجية السائدة، وعلى قدرة هذه الجماعة أو تلك على صياغة هذه المثل حينئذ ـ صياغات ماركسية، وبعثية، واشتراكية عربية، وليبرالية. والدلالة الرئيسية لتبني عصام الدين العريان لهذه المثل هي إثبات أن الجماعات الإسلامية كانت هي التيار الذي استغل ـ في مصر السادات في أواخر السبعينات ـ بنجاح منطقة اليوتوبيا الاجتماعية، وألحقت برسالتها الخاصة كل رسالات التيارات المعارضة الأخرى للنظام القائم، وأخضعتها للمشروع الأساسي للجماعات.

ويظهر هذا النص أن الجماعات كانت الوريث الفكري لسيد قطب. غير أن مجلة التلمساني في نهاية ١٩٨٠ كانت تبذل قصارى جهدها لتتجنب ذكر إسم سيد قطب سوى فيما ندر، ومنذ عام ونصف قال التلمساني إن سيد قطب لم يمثل سوى نفسه، ولم يمثل الإخوان المسلمين على الإطلاق.

لكن اسم قطب برز بشكل منتظم في كتيبات الجماعات التذكارية وفي نشراتها الإخبارية التي توزع على الأعضاء، وطالب المجاهدون الشبان بإحياء ذكراه، بينما ذهب كتاب المرشد العام السابق، حسن الهضيبي، الذي كرسه لتأسيس خط معتدل في مواجهة راديكالية قطب، في طي النسيان. وعلى سبيل المثال، فقد ظهرت مقالة في العدد الرابع من المجلة الشهرية لجماعات الإسكندرية بعنوان، «فكرنا»، تضمنت الفقرات التالية، وهي عبارة

عن خليط من مقتطفات من «معالم في الطريق». «عندما نقول إن لنا فكرنا، فإننا لا نطرح، بالطبع، بديلاً عن الإسلام... لكن هذا الفكر هو فهمنا له، هو طريق تحقيق الإسلام في أنفسنا وفي الأرض..». كما أن الجماعات تمسكت بتصورات معينة مثل: «لا إله إلا الله»، «الربوبية لله وحده»، و«لا عبودية ولا طاعة لسواه»، و«الحاكمية والشرع لله ـ الذي لا شريك له»، و«التوحيد في الإسلام يعني التحرر من كل ما هو فاسد في الفكر... ومن العبودية التي زيفتها الدكتاتورية والمحتكرون، والتوحيد يعني أيضاً، تحرر الروح من كل ما هو موروث وتقليدي، مثل العادات والتقاليد».

• لخير الأقباط:

بعد الخطاب المعادي للإسلاميين الذي ألقاه السادات في أسيوط في ربيع عام ١٩٧٩، وبعد الإجراءات التي اتخذها النظام لإرهاب الإسلاميين، سعى الإسلاميون قبل أي شيء آخر لإعادة ترسيخ ما اعتبروه الحقيقة وسط الرأي العام. فقد اتهموا بالعنف، وتعمدت الحكومة الخلط بينهم وبين جماعة شكري مصطفى. وكان ردهم على هذا الاتهام: «لقد شجبنا دائماً هذه الجماعة ونحن لا نوافق على اغتيال الذهبي».

وعادت «الدعوة» للظهور في يونيو ١٩٧٩ بعد أن صادر السادات العدد السابق منها، ولم يتخذ النظام إجراءات جديدة تتعلق بالجامعات بعد أن حل الاتحاد العام لطلاب الجمهورية. فهل شعر السادات بأن ما فعله كان فيه الكفاية، أم أن أحداً قد استحثه على التهادن مع الإسلاميين، وبشكل خاص مع المعتدلين الذين تمثلهم

مجلة «الدعوة»، والذي كانت تربطه ببعضهم علاقات وثيقة؟ ومهما كانت الإجابة، فإن النتيجة المباشرة كانت تجذير الحركة Radicalization⅞ وبشكل خاص التحول النسبي لأصدقاء التلمساني لصالح العناصر الأكثر تطرفاً. ومن هنا اشتمل باب «أخبار الشباب والجامعات» بالدعوة، في هذا الوقت، على «وصايا وتحذيرات» كتبها مصطفى مشهور، الذي كان يحذر «الشباب المسلم» من «التصرفات الانفعالية، التي يستدرجنا إليها أعداؤنا، ومن الصراعات الجانبية التي لا تضيع إلا وقتنا». وحثهم على «أن يسترشدوا بهؤلاء الذين سبقوهم على الطريق، وأن يبدأوا حيث انتهى أسلافهم بدلاً من الانطلاق مرة أخرى من نفس نقطة البداية». لكن صيحات الاعتدال هذه ذهبت أدراج الرياح، وأصبح الجو العام لحرم الجامعات متوتراً للغاية. وفي ٢٤ مارس ١٩٨٠ حاصر عدة مئات من أعضاء الجماعات مكتب عميد كلية العلوم في الاسكندرية. ودخل إليه عشرة منهم، واستبقوه لمدة ثلاث ساعات، وقدموا إليه إنذاراً من أربع نقاط طالبوه فيه بما يلي: بألا يكون هناك أية مهرجانات أو عروض سينمائية بالكلية، وألا يقدم أعضاء الجماعات لمجالس تأديب، وبأن تنظم الكلية «لقاءات إسلامية»، وبأن تزال جميع العراقيل التي تعوق ترشيح الطلاب الإسلاميين لاتحادات الطلاب.

ورغم أن العامين الدراسيين ١٩٧٩/٨٠ و١٩٨٠/٨١ قد شهدا أحداثاً متكررة وأعمالاً فدائية Commando Actions تورطت فيها الجماعات و«المنحرفون». في جامعتي الصعيد، المنيا وأسيوط، إلا أن التوتر تبلور بشكل أساسي حول المسألة الطائفية.

ويعد حجم الطائفة القبطية في المحافظات الثلاث، في المنيا،

وأسيوط، وسوهاج أكبر من حجم المعدل القومي الذي يبلغ ٦,٣١٪ من إجمالي السكان، إذ وصل إلى ١٩,٤٪، و ٢٠٪، و ١٤,٦ على التوالي، وفقاً لآخر إحصاء رسمي للسكان (١٩٧٦) والذي تعرض لمناقشات ساخنة. ولكي نفهم تهمة «الاستكبار» التي وجهها الإسلاميون إلى المسيحيين، يجب علينا أن نعود إلى الوراء حتى منتصف القرن التاسع عشر. حينما كانت الطائفة القبطية تعاني في ذلك الوقت من الضعف: حيث حرمت من تراثها الثقافي، وانحصرت في الريف، ولم يكن لها سوى عدة كنائس، مما أدى إلى التفاف الأقباط حول رجال دينهم وقد تملكهم القلق من تكرار الإشارات والكلمات الشعائرية. ومنذ عام ١٨٧٥ تقريباً، وكنتيجة للتعليم الذي تلقته في مدارس الإرساليات بشكل أساسي، بدأت نخبة قبطية في استيعاب الثقافة الغربية الحديثة مما مكنها من اكتساب وزن هام في قطاع الخدمات العامة، والتجارة، والمهن الحرة، إلخ. وكانت هذه النخبة ذات عقلية علمانية وقد عارضت البطريرك، واعتبرته يمثل التخلف والظلام، في محاولة للوصول إلى قيادة الطائفة. حيث سعى المجلس الملي، وهو هيئة تتكون من أشراف الأقباط، بشكل دائم لدعم النظام (الذي كان لبرجوازيي الأقباط ممثلين فيه بثقل واضح إبان الثلاثينات، من خلال مشاركتهم الجماهيرية في حزب الوفد)، بينما كانت قاعدة البطريرك بشكل تقليدي الجماهير الفلاحية. لكن تأميمات نظام عبد الناصر، التي دمرت البرجوازية القبطية العلمانية وأجبرت عدداً كبيراً من أفرادها على النفي الاختياري، رجحت كفة الميزان لصالح الكنيسة. هذا ورغم أن الكنيسة تمتعت الآن بسيطرة واضحة على الطائفة، ورغم أن نسبة السكان الأقباط كانت في تزايد سريع، إلا أن أيديولوجية الناصرية

التي كانت تدعو للقومية العربية أغرقتهم في عالم لا يشكلون فيه سوى كم مهمل. لكن ونظراً لأن الأجيال الشابة من الأقباط أصبحت تعاني من نفس التوترات الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية التي يعاني منها كل المصريين، فقد أظهرت مؤخراً ميلاً للعودة إلى الكنيسة، تماماً مثلما اتجه الشباب المسلم إلى المساجد أو إلى أنشطة الإسلاميين. وحتى أماكن الأديرة القبطية التي انبعث فيها النشاط من جديد كانت ذات قيمة رمزية لا تختلف كثيراً عن الأماكن التي اختارتها جماعة المسلمين بقيادة شكري مصطفى لهجرتها. فقد شهدت أبرشيات الصعيد انبعاثاً للتفاخر الطائفي وللتعاطف المسيحي، بينما ظل رجال الإكليروس في الظل، عاجزين عن الإجابة على الأسئلة التي تقلق الشباب: إذ أصبح التنوير الفكري محصوراً داخل الأديرة، عاجزاً عن الوصول إلى أبرشيات الوادي.

ومع هذا، فقد جاء مطلب الهوية الثقافية القبطية، رداً مباشراً على الفكرة السائدة عند الجماعات الإسلامية، وعند العديد من المسلمين الآخرين. فمن وجهة نظرهم، يظل أهل الكتاب (المسيحيون واليهود) متمتعين في سلام بمنزلة (الذميين) حتى يجيء اليوم الذي يخترق فيه نور الرسالة الإسلامية قلوبهم ويصبحون مسلمين. وليس لهم أن يتباهوا برفضهم لهذا التصور.

ووفقاً لرؤية الإسلاميين للعالم، فإن الذميين دافعي الجزية يتمتعون بسعادة يحسدون عليها مقارنة بالوضع «المرعب» الذي تعرض له المسلمون في البلدان المسيحية. وعلاوة على ذلك، تقول الجماعات الإسلامية أيضاً إن الأقباط، إذا كانوا مخلصين، عليهم أن يتطلعوا إلى الدولة المسلمة، حيث يعرفون جيداً أن الحكومة هي

الضامن للعدل والسعادة، تماماً كما جاء في القرآن. وللأسف، فإن هذه العمليات قد تم التجهيز لها في الخارج كجزء من المؤامرة العالمية ضد الإسلام: فهذا هو التبشير المسيحي طليعة الصليبية. والصليبيون ـ الكلمة تستخدم هنا للإشارة إلى مسيحيي الغرب وإلى المارونيين اللبنانيين ـ يقودون الأقباط إلى الضلال، ويحرضونهم على رفض وضعهم كذميين، وأن يعملوا على نشر عقيدتهم، ويحرضونهم على بناء الكنائس الجديدة، لكي يستثيروا حفيظة المسلمين. وواجب كل المسلمين الصالحين أن يقفوا في وجه هذه المشاريع الآثمة. وهذا ما حاولت جماعات المنيا أن تقوم به في ربيع عام ١٩٨٠.

اندلعت الأحداث في المنيا، مع بزوغ الزهور الحمراء في أوائل الربيع الذي شهد دورة عنف جديدة، ومع تقديم الياهو بن إليسار، أول سفير إسرائيلي في مصر، أوراق اعتماده للسادات، ومع منح شاه إيران الأسبق حق اللجوء السياسي في مصر. ففي مارس بدأت الجماعات بتنظيم اجتماعات عامة للنهي عن هذا المنكر. أعادت فيها إلى الأذهان «فتوى الأزهر عام ١٩٦٥ التي حرمت السلام مع إسرائيل»، وطالبت بالثأر من الإسرائيليين الذين يأتون إلى مصر ومن الذين يتعاملون معهم، وفي نفس الوقت، أقيمت المؤتمرات للتشهير بوصول الشاه السابق. وفي ٢٦ مارس، منعت السلطات أحد هذه الاجتماعات، والذي كان من المقرر عقده في جامعة القاهرة، إلا أن مؤتمراً آخراً أقيم في أسيوط وانتهى بمظاهرة جابت أنحاء المدينة. وفتح الأمن المركزي النار على المتظاهرين، وانتهت المظاهرة بقتيل، وستة مصابين بإصابات بالغة، وبإلقاء القبض على ستين متظاهراً.

وفي هذا الجو البالغ الخطورة نشب توتر مفاجيء بين السادات وبين بابا الأقباط، شنودة الثالث. وفي الحادي عشر من إبريل عاد السادات من زيارة رسمية كان يقوم بها للولايات المتحدة والتي نشرت خلالها الصحف الأمريكية على صفحات كاملة إعلانات بقلم مهاجرين أقباط تدين «اضطهاد المسيحيين في مصر». وقد اعتبر السادات هذه الحملة الصحفية محاولة لإحراجه في اجتماعاته مع القادة الأمريكيين، حيث وصفته بأنه سجين لما يسمى في الولايات المتحدة «الأصولية الإسلامية». وعقب عودته إلى مصر، سجل السادات غضبه علانية على رجال الكنيسة القبطية، وبشكل خاص قائدهم، البابا شنودة. ووصلت العلاقة بين الرجلين إلى أسوأ درجاتها عندما رفض السادات، بعد أحداث الفتنة الطائفية في الزاوية الحمراء في يونيو ١٩٨١، الاعتراف بالبابا شنودة كمتحدث رسمي عن الطائفة، وهكذا جرده فعلياً من منصبه. وكانت الكنيسة القبطية قد أظهرت معارضتها للنظام منذ ربيع عام ١٩٨٠، بمقاطعتها للاحتفالات الرسمية: فلم تتم مراسم الاحتفال بعيد القيامة، ولم تحضر شخصية رفيعة واحدة من الكنيسة القبطية إلى المطار للترحيب بالسادات عند عودته من الولايات المتحدة.

وفي غضون هذا الوقت نشبت الأحداث في مدينة المنيا وضواحيها، واشتملت على صدامات بين أفراد من كلا الطائفتين المسلمة والمسيحية وأسفرت عن عدد من القتلى. ووزعت الجماعات الإسلامية في مصر الوسطى منشوراً صورت فيه سردها للأحداث:

«الجماعات الإسلامية. بسم الله الرحمن الرحيم. أليس الله بكاف عبده (سورة الزمر، آية٣٦)».

«اشتباك المنيا وأسيوط بين النصارى(*) ووزارة الداخلية».

«الإخوة المسلمون:

«في نفس الوقت الذي أعلن فيه شنودة أن المسيحيين لن يقيموا مراسم احتفالاتهم بعيدهم، ورفض أن يستقبل الرئيس في المطار، أرسل الأنبا صموئيل (عضو الهيئة الكهنوتية في الكنيسة، الذي كان جالساً بجوار السادات في ١٦ أكتوبر ١٩٨١ ولقي مصرعه معه) إلى أميركا حاملاً تعليماته للنصارى هناك لكي يتظاهروا ويوزعوا المنشورات ضد الرئيس، وفي نفس الوقت أمر شنودة النصارى في مصر بحمل السلاح ومهاجمة المسلمين. وهكذا قامت عصابة من نصارى المنيا بطعن اثنين من المسلمين في الظهر بينما كانا في طريقهما إلى المسجد. وعندئذ تجمعت عائلتا الضحيتين وطالبتا المجرمين، الذين تصرفوا وفقاً لأوامر الكنيسة، بالدية. ولكن العائلتين لم تتوقعا أبداً خروج النصارى عليهم بأسلحة غير مرخصة آلية ونصف آلية. وأطلقوا عليهم النار من فوق أسطح المنازل، فقتلوا أحد المسلمين وأصابوا آخرين، بينهم نساء وأطفال يرقدون الآن في مستشفى المنيا العام».

«وتدخلت الشرطة، وواجهت «ميليشيا النصارى»، وضبطت الأسلحة، وقبضت على «المجرمين». وفي اليوم التالي، صادر البوليس «سيارة نقل محملة بالأسلحة في طريقها للمسيحيين». وفي النهاية، جرد «نصارى» آخرون من سلاحهم. وبينما يمر المسلمون بهذه المحنة، أخبرتنا السلطات بأن كل هذه الأحداث من تدبير الكنيسة

(*) هذه هي تسمية المسيحيين في النصوص الإسلامية.

لكي تدعم موقف شنودة في الخارج ولكي تحصل على امتيازات من الحكومة. وهكذا طلب وزير الداخلية بالفعل من الأخ حلمي الجزار، أمير الجماعات الإسلامية في مصر، «أن يطلب من الجماعات تهدئة الأسرتين، في مقابل أن تطلق الوزارة سراح المسلمين الذين قبض عليهم من المساجد، التي اتخذوها ملجأ يحتمون به من هجمات النصارى». وقد تعرض هؤلاء المسلمون أثناء حبسهم لـ «تعذيب وحشي»: حيث جوعوا ومنعت عنهم المياه لمدة يومين، وحلقت لحاهم، إلخ. فقامت أسرهم بمحاصرة قسم البوليس الذي حبسوا فيه، وأشعلت فيه النيران. لكن وساطة حلمي الجزار وأمير الجماعات في المنيا، محيي الدين، أعادت الهدوء إلى المدينة، وأطلق سراح أول مجموعة من المسلمين في ليلة ١١ إبريل. كان ذلك اليوم هو يوم عودة السادات من الولايات المتحدة، «ونحن نعرف أي نوع من الترحيب ذلك الذي قدمه له النصارى المصريين المهاجرين. ثم تتابعت الأحداث التي لا يفهمها إلا الله: حيث ألقي القبض على محيي الدين، وتعرضت جماعات المنيا وأسيوط للاضطهاد، وأعلن عن تأجيل الدراسة في الجامعة، إلخ. فلماذا حدث كل هذا عقب عودته من البيت الأبيض؟ هل كان هذا نتيجة ضغط الصليبيين الأمريكيين لضرب الحركة الإسلامية في مصر، والذي صورته وثيقة ريتشارد؟.

وهذه إشارة واضحة للوثيقة التي نسبت إلى المستشرق الأمريكي ريتشارد ب. ميتشل من خلال مجلة «الدعوة». (يشير المناضلون الإسلاميون لميتشل باسمه الأول، على الطريقة العربية، التي تزيد من صعوبة تعرفنا عليه) «فإلى أي مدى سيذهبون»؟. إن النصارى السفاحين أثناء هجومهم، أظهروا السلاح الذي جلبوه من المحافظ

النصراني لجنوب سيناء (المحافظ المذكور كان هو المسيحي الوحيد الذي يشغل هذا المنصب، وقد أقيل بعد ذلك)، بينما كان السجن نصيب المسلمين.

ويقدم لنا هذا النص، سواء قرأناه كما هو أو دققنا فيه، لمحة للكيفية التي صاغت بها الجماعات الإسلامية علاقاتها الطائفية وعلاقتها الخاصة بالدولة.. فكل شيء قد بدأ مع مهاجمة بعض الفلاحين، المسيحيين في هذه الواقعة، بعض الفلاحين المسلمين. فحاولت عائلات الضحايا الأخذ بالثأر، لكن المسيحيين جيدي التسليح تصدوا للمسلمين. وهذا مشهد نموذجي ودقيق للانتقام في صعيد مصر، باستثناء أن المسيحيين في هذه المرة لم يتبعوا القواعد المتعارف عليها. فبدلاً من الرد على بنادق الصيد في أيدي مهاجميهم بأسلحة من نفس المستوى، بما يسمح بقتيل أو جريح في كل جانب، اتضح أن لدى المسيحيين، ولدهشة المسلمين البالغة، أسلحة ثقيلة. وبالتالي فقد تغيرت الرموز. فبدلاً من أن يكون ما حدث مجرد صراعاً تقليدياً على تعيين الحدود بين الحقول، أو بسبب ادعاء أحدهم أن البعض قد سحر بقرته كي ينضب لبنها، أصبحت الحادثة مأساة قومية ذات أهمية دولية. وبعد أن تفوق الفلاحون الأقباط لأول مرة في صدام مسلح، صاروا تلقائياً نصارى مستكبرين يهاجمون الإسلام. ووفقاً لكل الاحتمالات، كان هذا سبب تدخل الجماعات الإسلامية، وإن لم يقل المنشور ذلك. بعدئذ وصلت الشرطة وألقت القبض على أشخاص من الجانبين. وبدلاً من أن يهدىء هذا من الوضع العام، أثار تدخل الشرطة ردود أفعال جديدة من كل طائفة ضد الأخرى، ومنها معاضد الدولة. وأحاطت عائلات «المسلمين» المقبوض عليهم، والتي كان من ضمنها بلا شك

مجاهدين إسلاميين، بأقسام الشرطة. أما التشديد على الادعاء بأن الشرطة قد عذبت المسلمين بقص لحاهم فيعني أن الضحايا لم يكونوا من الفلاحين البسطاء، ذوي الذقون الحليقة. ووصل الوضع إلى حد خروجه عن سيطرة رجال الشرطة مما دفع نبوي إسماعيل، وزير الداخلية في القاهرة، إلى عقد صفقة مع قائد الجماعات تم وفقها فك الحصار الذي فرضته قوات الجماعات على قسم الشرطة مقابل الإفراج عن الإسلاميين المقبوض عليهم. ونفذ القائد المحلي للجماعات ما يخصه من هذه الصفقة، وفي مساء الجمعة، ١١ إبريل، أطلق سراح المسجونين وساد الهدوء المدينة.

إلا أن السادات، فور عودته من الولايات المتحدة، أمر بالقبض على مجاهدي الجماعات في المنيا وأسيوط، وأوقف الدراسة بالجامعتين، وتنصل من اتفاق وزير داخلية.

لا يقدم منشور الجماعات سلسلة من الأحداث المترابطة فحسب، لكنه يقدم أيضاً تفسيره لها: فعقب كل انعطافة جديدة للأحداث، يثبت أحدهم أنها مرحلة من مراحل المؤامرة ضد الإسلام التي يقوم بتنفيذها نصارى مصر وفقاً لأوامر قادة الكنيسة، التي تتبع بدورها تعليمات الصليبيين التي أوضحتها وثيقة ريتشارد.

وقبل أن يسرد المنشور الحدث، يضعه في سياق التوتر بين النظام والكنيسة: فشنودة يحرض الدولة ورئيسها، ليس فقط من خلال الحملة التي شنها في الولايات المتحدة، لكن أيضاً من خلال أوامره للفلاحين الأقباط بالتمرد. أما المسلمون الذين هوجموا فقد كانوا «يطعنون من الخلف» بينما هم «في طريقهم للمسجد». مما يوضح غدر الأقباط ونيتهم المبيتة لمهاجمة المسلمين دون استثناء،

حيث أن الضحيتين كانا في طريقهما إلى دار العبادة. وهذه التفصيلات في غاية الأهمية: إذ هي تهدف إلى منع القراء من استنتاج أن ما حدث كان مجرد خلافات عائلية. وفي واقع الأمر، فإن المنشور يذهب إلى أبعد من هذا في الجملة التي تلي ذلك مباشرة والتي تشير إلى أن «المجرمين كانوا ينفذون أوامر الكنيسة».

وهناك دليل آخر على أن هناك مؤامرة يجري تنفيذها، إذ أن النصارى، وفقاً للمنشور، وقد جلبوا «أسلحة غير مرخصة» استطاعوا بها أن يجبروا «عائلات الضحايا» على أن «تفر من أمامهم» وهي التي جاءت بكامل رضاها تطلب دية القتيلين. ويصعب تصديق هذا الادعاء من جانب أي شخص يعرف أقل القليل عن قرى وادي النيل. فبسبب انتعاش تجارة تهريب السلاح، أصبح لكل عزبة ترسانة سلاح خاصة بها، وتتم مصادرتها بين كل حين وآخر من خلال حملة عسكرية يجردها المحافظ. لكن الهدف الأساسي هنا أيضاً كان إظهار المسلمين، رغم مطالبتهم بالثأر، وهم يقفون في صف القانون، بينما الأقباط هم الخارجون عليه.

ويخلص المنشور إلى استنتاج، في صورة بلاغية واضحة، أن السادات من خلال تلقيه الأوامر من البيت الأبيض، إنما ينفذ تعليمات «وثيقة ريتشارد» وأن موظفاً على مستوى عال، وهو المحافظ المسيحي لجنوب سيناء، يزود إخوته في الدين بالأسلحة الآلية.

وينثني منشور الجماعات الإسلامية، بعد أن هاجم بعنف الكنيسة القبطية، ليتهم الدولة تحت رئاسة السادات، بأنها، وبغض النظر عن عجزها حتى عن تطبيق قانونها الوضعي للحفاظ على أمن المجتمع (طالما أن الجماعات، كما تدعي، هي التي استطاعت أن

تستعيد الهدوء)، قد أصبحت متحيزة: فالبيت الأبيض يملي على السادات تصرفاته، وقمة الجهاز الإداري تضم مسيحيين هدفهم الوحيد ذبح المسلمين.

إن ما تشير إليه هذه الوثيقة بشكل خاص يستحق منا بعض التعليقات. أولاً، تقدم لنا هذه الوثيقة صورة لقاعدة الجماعات في الصعيد. فالطلبة «الإسلاميون» في المنيا أبناء «عائلات» فلاحية ومستعدون للتدخل في صراعاتها. ويستطيعون تدبير السلاح من مخازن هذه العائلات، وقادرون على تحويل العنف التقليدي الذي يصاحب عملية الثأر إلى عنف سياسي ضد الدولة، وفي الحالة السابقة تمثل ذلك في حصار قسم الشرطة. وكان النجاح في تحييد هذه المؤسسة الهامة في الدولة في مدينة كبيرة مثل المنيا في ربيع ١٩٨٠، بتأييد أو بمشاركة جزء من السكان، بمثابة تدريب نهائي على تطويق مدينة أسيوط لأربعة أيام على يد جماعة الجهاد فور اغتيال السادات، إلى أن وصل صفوة المظليين المصريين إلى المدينة وأنهوا هذا التمرد.

وعلاوة على ذلك ـ ومن الملفت للنظر أن يحدث هذا في بداية عام ١٩٨٠ ـ لم تتردد الجماعات الإسلامية في التلويح بنيران التوتر الطائفي لكي تضع الدولة في مثل هذا الموقف الحرج، ولكي تظهر استعدادها لتدعيمها، كخطوة أولى من أجل كسر هذه الدولة. ونفس التكتيك استخدم فيما بعد، في يونيو ١٩٨١، في ضاحية من ضواحي القاهرة، في الزاوية الحمراء.

وفي النهاية، نلحظ كذلك أن هناك ثلاثة متصارعين في حلبة المواجهة الطائفية: فبالإضافة إلى الطائفتين المسيحية والمسلمة، تدخل

الدولة أيضاً طرفاً في هذه الحلبة. ويتحدى الإسلاميون الدولة لأنها، وبغض النظر عن عدم وضعها للمسيحيين في وضعهم الصحيح كذميين، تستخدمهم لاضطهاد المسلمين وتحتفظ بهم كقوات إضافية لأعمالها التعسفية. وكانت تلك هي خلفية كل هذه الأحداث الطائفية، حيث تلعب فيها الشخصيات الأدوار الخاصة بها كما وكأنها مقدمة مسرحية للصراع النهائي الذي نشب بين الجماعات والدولة، في يونيو ١٩٨١.

• يونيو ١٩٨١ : مات الشاة(*) Checkmate

في نوفمبر ١٩٧٩ أرسل مراسل صحيفة اللوموند الباريسية تقريراً لصحيفته حول صلاة الجماعة التي أقامتها الجماعات بمناسبة عيد الأضحى: «لم يعد الجيش هو القوة الوحيدة المنظمة في مصر، كما كان الوضع منذ ثورة ١٩٥٢. فقد أصبح الأصوليون الإسلاميون يمثلون قوة أخرى منظمة في الساحة السياسية المصرية، على الرغم من انقسام صفوفهم».

وكانت الطريقة التي تعامل بها وزير الداخلية مع أحداث المنيا في إبريل ١٩٨٠ خير ما يوضح صحة هذه الملاحظة أكثر بكثير من قيام الجماعات الإسلامية بتنظيم صلاة العيدين في العامين الأخيرين. وقد أصبح من المستحيل من الآن وصاعداً إلغاء وجودهم على «الساحة السياسية المصرية» بمجرد قرار، حيث أنهم الآن يسيطرون على قوة هائلة من المنتسبين إليهم فضلاً عن تمتعهم بتأييد وتعاطف

(*) Checkmate تعبير يستخدمه لاعب الشطرنج للإعلان عن حركة تقوم بها بقتل شاه الخصم (المترجم).

الجماهير الإسلامية. وبهجومها الانتحاري العلني على النظام، الذي قد يواجه الاتهام بمعاداة الإسلام، سعت الجماعات لإقناع العديد من المصريين بأنها الممثل الإسلامي الشرعي لهم.

وبالتالي، ولكي يتمكن من تحطيم الجماعات، كان لزاماً على النظام أن يعمل على تفتيت أواصر التضامن الإسلامي الذي وطدته الجماعات في جميع أنحاء البلاد، وذلك من خلال اتهامهم بجريمة، بحيث يوازي الأثر الناتج عن التشهير بهم ذلك التضامن. تلك الجريمة كانت تدمير الوحدة الوطنية، وهي بمثابة الاعتداء على جوهر «الكيان» المصري كأمة من خلال إذكاء نيران الفتنة الطائفية.

إن أحداث الزاوية الحمراء تطرح، وبشكل دراماتيكي، التساؤل التالي: هل تعني القومية المصرية شيئاً بالنسبة للمسلمين المصريين، أم أنهم يدينون بالولاء الكامل للأمة الإسلامية، كما يعتقد الإسلاميون؟ وإذا كانت الدولة قد تمكنت من الانتصار على الجماعات، فإن هذا يعود لعجز الجماعات، رغم النمو الملحوظ لها، عن إقناع الجماهير المصرية المسلمة بالقتال إلى جانبها لنصرة الأمة الإسلامية. وقد كان هذا العامل أحد أسباب هزيمتهم، ويأتي في الأهمية قبل التفاوت بين قوى النظام القمعية وقدرة الجماعات على المقاومة.

وفي هجومه على الجماعات وتصفية حسابه معها، اعتبر النظام الجماعات قوى طرد هدفها تدمير «القومية المصرية»، التي تقوم، وفقاً لأسطورة قديمة أعاد السادات استخدامها، على التعايش المتجانس المشترك بين الأقباط والمسلمين. وعندما وقع هجوم الدولة، لم يكن هناك أية تعبيرات جماهيرية عن التضامن مع الإسلاميين من جانب المسلمين المصريين. وحتى يتحقق قدر من التوازن الطائفي في القمع

وبالتالي يتفادى النظام أي تضامن إسلامي محتمل، وجه ضربات عنيفة للكنيسة القبطية ورجال الدين الأقباط، الذين كانوا يمثلون قوة موازية للجماعات، وليس للمؤسسة الرسمية، أي للأزهر.

وقد كان وضع السادات في منتصف ١٩٨١ غير مستقر على الإطلاق. فبعد أن اكتسب السادات شعبية كبيرة في العام السابق بتوقيعه معاهدة السلام مع إسرائيل التي أنهت حالة الحرب التي أنهكت الجماهير واستمرت منذ بداية عهد عبد الناصر. لكن المكاسب التي حققعها السادات من الاتفاقية اضمحلت مع الإهانات المتتالية التي وجهتها له حكومة بيغن. وكان أكثرها شدة إعلان القدس عاصمة موحدة للدولة اليهودية. كما ساهم عجز النظام عن التعامل مع المشكلات الداخلية في التأكيد على هذا يوماً بعد يوم.

وكان الرئيس، الذي تعرض لتهديد حركة الإسلاميين (التي استغلت التحرر العام من الأوهام)، ولانتقادات الكنيسة القبطية، ولتشهير المفكرين في صحف المعارضة القليلة، معزولاً أيضاً على المستوى الشرق أوسطي، وشعر بأن إدارة ريغان قد خذلته حيث لم تعد توليه نفس الامتيازات التي كان يتمتع بها في ظل رئاسة كارتر. وكان السادات قد هرم أيضاً. حيث تحولت عبقريته السياسية، التي فاقت بمراحل قدرة خصومه ـ حيث كان يوقع بينهم بسهولة ـ إلى طاغية مستبد أسكره الإطراء المبالغ فيه الذي أغدقته عليه وسائل الإعلام الغربية. فأبدل مستشاريه السياسيين بحاشية من المنافقين، والوصوليين، ورجال الأمن. وكان النبوي إسماعيل، وزير الداخلية، على رأس جيش من المخبرين، والفتوات، وقوات مكافحة الشغب التي تزايد حجمها ونفوذها يوماً بعد يوم. وجسّدت أحداث الزاوية الحمراء في يونيو ١٩٨١ قمة مناخ الإثارة الذي ساد تلك الفترة.

ليس هنـاك معلومـات واضحـة عن سبب هـذه الأحـداث، والروايات المتوفرة على درجة كبيرة من التناقض. قـال البعض أنها قد بدأت بمشاجرة صغيرة بين سيدتـين من سكان الحي، واحـدة مسلمة والأخرى مسيحية، وقال البعض أن مجاهـدي الجماعـات قد استـولوا عـلى قطعـة أرض مملوكة لقبـطي ليبنوا عليهـا مسجداً. ومهـما كانت الحقيقة، فقد نشبت معركة ضارية بين الطائفتين في هذا الحي الفقـير والمزدحم. وقد أشعل الموقف محـرضون مجهـولون، وزاد من اشتعـاله الصيف الحارق وانقطاع المياه عن المنطقة. فوقعت جـرائم بشعة بـين أناس طالما عاشوا سوياً في وئام: ذُبح رجال ونسـاء، وألقي الأطفال من الشرفات، بعد أن تعرضت أجسادهم للطعنات النافـذة، وكانت حوادث النهب والقتل وحرق المباني في كـل مكان. وفي نفس الـوقت انتشرت في المدينة المنشورات التي تدعو كل طائفة إلى رفـع السلاح. وفي النهـاية سيـطر البوليس عـلى الموقف، وجـاء تدخله، وفقـاً لكـل الشهود، بعد أن وقعت خسائر فادحة بالفعل.

وقـد وفر الـرعب الذي اجتـاح المدينـة بفضـل الشـائعـات التي أطلقهـا المتطرفـون من الطرفـين للنظام الفـرصة التي طـال انتظارهـا لتدمير أواصر التضامن مع الجماعات بين الجماهير المسلمة: فالجماعات اعتـبرت مسؤولة عن جـرائم بشعة تم ارتكـابها. وفي ٨ سبتمـبر قدم مقال طويل في جريدة الأهرام الـرواية الـرسمية لـلأحداث. وكـانت الجـماعات في تلك الأثنـاء قـد تعـرضت للحـل، وطـاردت الشرطـة أعضاءها في جميـع أنحاء البـلاد. أما الصفحـة الأولى للأهـرام، فقد حملت هـذا العنـوان الملفت للنـظر «كشف مصـدر المنشـورات التي سـاهمت في إشعـال الفتنـة الـطائفيـة». وتحت هـذا العنـوان أكـدت الأهـرام أن أحـد الأعضـاء المسيحيـين في هيئـة تـدريس الكليـات

«وقد أتم دراسته في موسكو» دأب على إرسال الخطابات التي تهاجم الدين الإسلامي إلى الشخصيات البارزة باسم مستعار. وبعد أن يكتشف أمر أحد هذه الخطابات تقوم الجماعات الإسلامية بإعادة طبعه وتوزيعه على مستوى واسع مع تعليقات تحث المسلمين على مهاجمة المسيحيين. وهنا، نقدم نص خطاب أرسله، وفقاً لرواية الأهرام في عدد ٨ سبتمبر، د. فؤاد جرجس، الأستاذ الجامعي المعتقل، والذي كان يعمل محاضراً بكلية الزراعة بجامعة القاهرة. الى إحدى الشخصيات الإسلامية.

«إن الدين الإسلامي الهزيل القائم على الجنس والنساء دين كله قتل وتخريب. دين هو سبب تخلف الشرق الأوسط وما حل به من كوارث، هو سبب التخلف الشنيع للبلاد الإسلامية. دين الضوضاء والإزعاج. دين الميكروفونات(*)، والطبل والزمر والرقص في الأوكار. دين السرقة والرشوة وخلو الرجل ومخالفة التسعيرة هذا هو المجتمع الإسلامي وتقولون الشريعة الإسلامية وأسيادكم الأقباط ينظرون إليكم بسخرية ويضحكون عليكم كلما رأوا شيخاً يمشي يهز عمامته يميناً وشمالاً كأنها من الأثقال التي تنوء رأسه عن حملها. ولكن هل يستمر الحال طويلاً على بقاء هذا الدين التافه أعتقد أن العد التنازلي بعد توقيع كامب ديفيد قد بدأ لزوال الدين الإسلامي وعودة مصر المسيحية. فأنتم في النهاية الخاسرون خسرتم الدنيا والآخرة.

وقد أعادت الجماعات الإسلامية في جامعة الأزهر طباعة هذا المنشور، وأضافت إليه هذه التعليقات (هذا أيضاً وفقاً لعدد ٨

(*) الإشارة هنا إلى صلاة الفجر، التي تذاع من ميكروفون كل يوم من الرابعة إلى السادسة، حسب اختلاف الفصول.

سبتمبر من الأهرام):

«صورة من الخطاب المرسل من جهة صليبية إلى إحدى الشخصيات الإسلامية» ثم حمل المنشور الخطاب إسم المرسل بالكامل وانتهى بتعليق للجماعات الإسلامية جاء فيه:

«وبعد لشباب الأزهر كلمة:

«قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر» «ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردونكم عن دينكم إن استطاعوا» «ولن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم».

«إليك أخي المسلم.. إلى النائمين ليستيقظوا.. إلى الغافلين لينتبهوا. إلى الشاردين ليعودوا.. إلى المناضلين لينفروا.. إلينا جميعاً فأمر جد لا هزل فيه.. فهل نترك إسلامنا في وجه المؤامرات».

كما أعاد مقال الأهرام نشر نص منشور كتبه، مجدي رجب وردة، قائد إحدى الجماعات الإسلامية في مدينة الإسكندرية:

«تحذير المسلمين من أعياد المشركين(*).. اعلم يا أخي المسلم أن هذه الملة الحنيفية المطهرة قد أسست على مخالفة قانون المشركين في الأصول والفروع، وأن سلوك الصراط المستقيم يقتضي مخالفة صراط الكافرين أياً كانوا وأوضحهم اليهود (المغضوب عليهم) والنصارى (الضّالين).

(*) يسمى المسيحيون «مشركين» لأنهم آمنوا.. «الثالوث»، الآب، والابن، والروح القدس. وهذا ما يعد من وجهة نظر المسلمين إشراك بالله.

«من تشبه بهم فهو منهم وقد أمرنا الله في كتابه بمخالفة المشركين ونهانا عن التشبه بهم فيما هو من خصائصهم. . والأعياد من الشرائع والمناسك. وقد شرع الله لنا مخالفة اليهود والنصارى في عيدهم الأسبوعي يومي السبت والأحد وفضلنا عليهم بعيد الجمعة وخصنا به.

«ومشاركة الكفار في أعيادهم تنافي مقاصد الشريعة لأنها محدثة ومبتدعة في دين الكفار وتفضي إلى موالاتهم وهي ذريعة إلى الكفر.

«إن التهاون في القليل من هذه الأمور يجر إلى الكثير. . ولا يحل للمسلم أن يشارك النصارى في احتفالهم بما يسمى شم النسيم».

وشم النسيم هذا يوم عطلة الاثنين التالية لعيد القيامة القبطي. وهذا التاريخ يرجع إلى العصر الفرعوني ويرمز لبداية فصل الصيف. ويميز هذا اليوم أكل البيض المسلوق، والبصل الأخضر. والفسيخ (سمك مملح صغير الحجم). وقد جرت العادة أن ترتحل العائلات المقيمة في المدينة إلى الريف لشم النسيم. وجرت العادة أيضاً أن يتزاحم الناس في افتراش المساحات الخضراء الضئيلة التي تنمو في بعض ميادين القاهرة. وهذا العيد، يحتفل به المسلمون والمسيحيون على السواء (رغم أن المسيحيين في الأقطار النيلية هم الذين ابتدعوا ذلك التقويم الديني) مما يجعل هذا اليوم رمزاً للوحدة الوطنية.

وفي النهاية، ذكرت الأهرام أن تلك المنشورات قد جرى توزيعها في جميع أنحاء مصر أثناء الاحتفال بعيد رأس السنة (المسيحي) وبشم النسيم.

ومن الجدير بالذكر أن وجهة النظر الرسمية في أسباب الفتنة الطائفية ممثلة في مقال الأهرام، وإن حاولت الحفاظ على قدر من

التوازن، لم تحقق ما رمت إليه من خلال اتهامها من جهة لقبطي وتقديمها له على أنه (أتم دراسته في «موسكو»، رغم أن النص لم يحتوي على أي عنصر من عناصر الأيديولوجية السوفيتية)، ومن جهة أخرى اتهامها للجماعات الإسلامية، وليس لمسلم، أو حتى لمجموعة من المسلمين، التي اعتبرها النظام «متطرفة» و«متعصبة». وبالتالي فإن مسؤولية المسيحي، الذي سبق خطابه منشور الجماعات، باتت شيئاً واضحاً لكل القراء، ولأنه معزول عن طائفته، تصبح الإجراءات القمعية التي اتخذت ضد بابا الأقباط بصفته قائداً للطائفة عادلة تماماً.

وقد تم استعراض موقف الجماعات في موضعين. أولاً كان هناك تعليقهم على خطاب فؤاد جرجس: فكان ذا نبرة هادئة نسبية، وخط بعناية لإحداث صدى بوجدان القراء المسلمين الذين تعرض إيمانهم لهذه الإهانة، ودعاهم للانضمام للجماعات «إلى الشاردين ليعودوا» قبل فوات الأوان. والمحاولة هنا لاعادة أواصر التضامن بين المسلمين، تحت قيادة حركة الإسلاميين. والموضع الثاني كان منشور مجدي وردة، الذي يمجد الوحدة الإسلامية والشعور بالتضامن الإسلامي، موجهاً مباشرة ضد المسيحيين، وأيضاً ضد الأمة المصرية، ممثلة في عيدها القومي، شم النسيم.

ولم يكن هناك سبيل للتحقق من مصداقية هذه الوثائق، أو للتعرف على مؤلفيها، أو من انتماء مجدي وردة للجماعات الإسلامية. فالأهرام لم تقدم إجابة على أي جزء من هذه التساؤلات. لكن النقطة السياسية الأهم ليست في صحة وجود هذه الوثائق الثلاث لكن في اختيارها من بين عدد كبير منها وتقديمها بأسلوب سعى لتقديم النموذج الذي تريده الدولة للفتنة الطائفية.

وبعد الاعتقالات التي أعقبت حل الجماعات الإسلامية في ٣ سبتمبر ١٩٨١ كان الأمر يبدو وكأن الحركة قد تحطمت. وتغير اتجاه الحياة في حرم الجامعات: فقد اختفت اللحى التي كانت تمكن أجهزة الأمن من التعرف على الطلبة الإسلاميين، لكن ارتداء الحجاب، رغم أنه لم يعد يلقى التشجيع من «الشباب الإسلامي»، لم يخرج عن النمط المألوف، المشاكل الاجتماعية والثقافية الدرامية التي قدمت للجماعات موضوعات ممتازة للتحريض لم تزل قائمة: الإسكان، والمواصلات، وقاعات المحاضرات، والدروس الخصوصية، الخ.

كان شيئاً عادياً، حتى مقتل السادات، أن توجه حملات الإدانة والشجب ضد «التطرف» و «التعصب»، بينما لم يتساءل أحد عن الظروف التي أدت إلى نشوء هذه الظواهر، اللهم إلا الكليشيهات الجاهزة عن «اغتراب الشباب»، أو الأسوأ من هذا، البحث عن «الأيدي الخفية». أو عن «الزعامات السرية»، التي كان من الطبيعي أن تأتي من الاتحاد السوفييتي، الذي اعتبر سفيره في مصر «شخصاً غير مرغوب فيه» في سبتمبر. لكن ما إن قتل السادات، على يد أحد المجاهدين الإسلاميين، وما إن أفرج عن معظم هؤلاء الذين تعرضوا للاعتقال في سبتمبر، بدأت تظهر لهجة أكثر انتقاداً لسياسة السادات تجاه الجماعات الإسلامية. وأصبح النشر يتناول أموراً كانت تناقش بشكل غير رسمي، ونشر ما يشير إلى العلاقات التي كانت تربط النظام والجماعات في بداية السبعينات. وكان أحد مظاهر هذا العصر، إقالة محمد عثمان اسماعيل، محافظ أسيوط، والأب الروحي للجماعات، من منصبه.

الفصل السادس

خطب الشيخ كشك

- طفولة الشيخ.
- خطبة الجمعة.

يشغل كل عنصر من عناصر حركة الإسلاميين التي تعرضنا لها بالبحث حتى الآن مجالاً معيناً من مجالات النشاط. فقد انسحب شكري وجماعته من العالم اليومي ولجأوا إلى عالمهم الخاص، وأصدر الإخوان المسلمون الجدد مجلة أخذوا يشنون منها حملتهم على أعضاء مجلس الشعب، وأصبح للجماعات الإسلامية جذورها داخل حرم الجامعات، التي سعت الجماعات لتحويلها إلى قلاع إسلامية.

ومن ناحية أخرى، كان حضور الشيخ كشك حضوراً طاغياً. ففي السنوات الأخيرة من حكم السادات، كان من المستحيل السير في شوارع القاهرة دون سماع صوته الجهوري. فإذا ارتقيت إحدى سيارات الأجرة الجماعية فستجد السائق يستمع لإحدى خطب الشيخ كشك على جهاز الكاسيت الموجود بالسيارة. وإذا توقفت لتناول عصير الفاكهة على ناصية أحد الشوارع، وبينما ترتشف الشفتان عصير القصب أو المانجا، تنهمر على الأذنين عبارات آخر الخطب التي ألقاها الشيخ: تنبعث من جهاز التسجيل القديم الذي يمتلكه البائع، بين وصلتين، الأولى لكوكب الشرق، أم كلثوم، والثانية أغنية مشهورة لأحد المطربين الشعبيين. وإذا رجعت إلى منزلك ستسمع صوتاً منبعثاً من الشارع يطرق أذنيك بلغة القرآن الفصحى: فالبواب الذي يجلس على مقعدة، ليلاً ونهاراً، يستمع لكشك.

إنهم يستمعون لكشك في القاهرة، وفي الدار البيضاء، وفي حي المغاربة في مرسيليا. حتى أن إحدى المجلات ذات التمويل السعودي أسمته «نجم الدعوة الإسلامية». وقد كان له، بالطبع، لكشك مقلدوه، ولكن لم يتوفر لأحدهم حباله الصوتية التي لا تضاهى، أو ثقافته الإسلامية الواسعة، أو قدرته غير العادية على الارتجال، أو روحه الجسور في نقده للأنظمة الكافرة، وللدكتاتورية العسكرية، ولمعاهدة السلام مع إسرائيل، ولتواطؤ الأزهر. أي أن كشك، أعلى أصوات حركة الإسلاميين، كان معارضاً.

وفي بلدان العالم الثالث، حيث ما تزال أغلبية الجماهير عاجزة عن تحصيل الثقافة المكتوبة، تصبح الأجهزة السمعية والبصرية أكثر وسائل الإعلام أهمية. وقد وعت الحكومات ذلك مبكراً: فكان من الطبيعي أن تستغل هذه الأجهزة بشكل منظم لتعزز من سلطتها، ولتلقين الجماهير كيفية التفكير، حتى في أبعد المناطق النائية. لكن انتشار أجهزة الكاسيت خلال السبعينات - فكل من هاجر إلى شبه الجزيرة العربية كان يجلب معه عند عودته عدداً من الأجهزة لأسرته - حول مسار هذا الخطاب. وأصبح الناس قادرين على اختيار الأشرطة التي يريدون سماعها، وأصبح بإمكانهم استخدامها كترياق يتصدى للخطاب الرسمي. وقد كانت أشرطة الكاسيت التي استخدمها آية الله الخميني، على سبيل المثال، هي العامل الحاسم في الإطاحة بشاه إيران.

وفي مصر، استغل الإسلام الرسمي وسائل الإعلام استغلالاً واسعاً. فمحطات التليفزيون والراديو تبدأ بتلاوة للقرآن ويشرح لبعض آياته، ويتم هذا وفقاً لقواعد التجويد، والتجويد هو الطريقة الصحيحة لنطق القرآن وتنغيمه. وبعد ذلك يلجأ العلماء لموجات

الأثير ليشرحوا للجماهير كيف ان اخر قرارات الحكومة تتفق تماماً مع تعاليم القرآن. ومع ارتقاء السادات للسلطة، اكتسبت البرامج الدينية في التليفزيون أهمية كبيرة حتى أن داعية مثل الشيخ الشعراوي ظهر على شاشات التليفزيون أكثر مما ظهر الرئيس نفسه. حيث تتناول خطبه، التي كانت تتمتع بشعبية كبيرة ويصوغها بمهارة فائقة، بشكل صريح ودون خجل مشاكل الحياة اليومية العامة، وتقدم حلول الإسلاميين لهذه المشاكل. لكن لم تشكل هذه الخطب التليفزيونية على الإطلاق أي تحد لشرعية النظام، بل أن الشيخ الشعراوي نفسه تولى منصب وزير الأوقاف فيما بعد.

أما الشيخ كشك فقد كان، من ناحية أخرى، ظاهرة مثيرة بالنسبة للإسلام المصري المعاصر. وأكسبته بلاغته، وقدرته على التحدث بلغة يفهمها العامة، نجاحاً لا يستهان به. وبما أنه ذاق طعم المعتقلات الناصرية في مستهل حياته، لم يضع موهبته في خدمة الحكومة، بل اعتبر نفسه رقيباً على التجاوزات والمواقف التي تتعارض مع الإسلام من وجهة نظره، سواء كانت هذه التجاوزات أخلاقية أو على مستوى الحياة السياسية والاجتماعية. وقد كان النقد الذي يقدمه كشك يلقى شعبية كاسحة، فهو، أو كما اعتقد المعجبون به، لا يخاف شيئاً، ولا يرهب أحداً. ومن ثم اعتبره البعض روبين هود المسلم الذي كان «الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر» بالنسبة له ليس الإسلام مسألة مظهر وحسب، بل قانوناً للحياة ذاتها. وهذا ما حقق له نجاحاً متزايداً، كما أن شعبيته التي اكتسحت العالم العربي بأكمله، جعلته بعيداً عن متناول السلطة، إلا في فترات الأزمات الحادة، وهي حالة الشهر الذي سبق اغتيال السادات.

• طفولة الشيخ:

ولد عبد الحميد كشك عام ١٩٣٣ في شبراخيت، إحدى قرى محافظة البحيرة في الجزء الغربي من دلتا النيل، بالقرب من الإسكندرية. وانحدر من عائلة ذات أصول ريفية، وكان والده تاجراً متواضعاً جداً، وكان «رجلاً بسيطاً مبتسماً دائماً، مهما كانت مصاعب الحياة. وكان لعبد الحميد خمسة أشقاء بينهم فتاتين عندما توفي والده، تاركاً أرملته التي كانت في الخامسة والثلاثين مسؤولة عن ستة أطفال، لم يبلغ أصغرهم سن المدرسة. ورغم أن والدته كانت امرأة قروية بسيطة، إلا أنها كانت مدركة تماماً لمسؤولياتها، حيث أن والدها كان حريصاً على تربيتها تربية إسلامية حقة، تلك التي مكنتها من أن تضرب المثل للنساء الأخريات. وقد كانت، وهي التي لم تكن تملك سوى أطفالها الستة، تعرف معنى الآية القرآنية التي تقول: **﴿وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً﴾**.

ومتسلحة بهذا المبدأ، كانت متيقنة من أن أولادها سيتلقون تعليماً جيداً: فالأكبر سيدرس القانون، وعبد الحميد، الذي كان إبصاره سيئاً، سيدرس الدين، والصغار سيتعلمون التجارة. وهكذا ألحق عبد الحميد، الذي حفظ القرآن عن ظهر قلب في الثانية عشرة من عمره، بمدرسة دينية ابتدائية في الاسكندرية. وهناك تأثر تأثراً عميقاً بمدرس اللغة العربية، «الشيخ محمد جاد»، «الذي عاملنا كوالد وعلمنا مبادىء الحياة الاجتماعية، فكان يساعد الفقير. . . ويستشيط غضباً عندما يضبط تلميذاً يدخن».

ومع حصوله على الشهادة الابتدائية، أصبح ضريراً تماماً، وعلى

الأرجح بسبب مرض الرمد الجيبي، الـذي يحصد أطفـال الفلاحـين الفقـراء في مصر. ورغم أنه بحث عن العـلاج لمدة عـامين، إلا أنـه تحقق في النهاية، وفقـاً لسيرتـه المنشورة، من أن «الله قـد وهبه نعمـة العمى»، فاندفع بعد ذلك في دراسته بجـد واجتهاد، وحمـد الله على أنه أخذ منه البصر ووهبه البصيرة.

وقد جاء به اجتهاده المثير للإعجاب إلى المدرسة الثانوية الأزهرية بالقاهرة، حيث كان عـادة يحصل عـلى المرتبـة الأولى في فصله. وهنا أيضـاً كان لمـدرس اللغة العـربية، كـمال شاهـين ـ الذي كـان يختـار عبد الحميد دائماً في كل حصة دراسية ليلخص الـدرس الذي ألقـاه، بسبب قدرته الفائقة عـلى الحفظ ـ تأثيـراً بالفـاعلية. وأهلتـه الثانـوية الأزهرية، التي حصل عليها بتفوق، للالتحاق بكلية أصول الدين في جـامعـة الأزهـر، وانتـظم في الـدراسـة في الجـامعـة قبـل إصـلاح عبد الناصر له. وفي عام ١٩٦١، وفي الثـامنة والعشرين من عمـره، مثل الأزهر في عيد العلم، وبعد ذلـك عين في وظيفـة إمام «المساجد الحكومية ـ أو بمعنى آخر ـ عين كموظف في وزارة الأوقاف. وفي عـام ١٩٦٤ أصبـح إمامـاً لمسجد عـين الحيـاة بـالقـاهـرة، لكنـه تعـرض للاعتقال عام ١٩٦٦ خلال «المحنة» التي ابتلى بها عبد الناصر كل من اشتبه في انتمائه لجماعة الإخوان المسلمـين، أو كما صـور ذلك كشـك «عندما فتح رجال الثـورة السجون والمعتقـلات ونصبوا المشـانق لكل من قال أن «لا إله إلا الله»(*).

(*) هذا التعبير هو ما يؤمن به كل مسلم. وقد كان، خلال السنوات ١٩٦٥ ـ ٦٦، مع هذا، الهتاف الجماعي لأتباع قطب، الـذي استخدم العبـارة كعنوان لفصـل من أكثر فصول «معالم في الطريق» إثارة.

وقد أودع كشك أولاً سجن القلعة ثم نقل بعد ذلك إلى معتقل طرة، ولم يطلق سراحه حتى عام ١٩٦٨، رغم عدم توجيه تهمة محددة له. وتعرض خلال هذه الفترة للتعذيب، الذي ما زال يحمل اثارة حتى الآن. ورغم فترات الاعتقال المتفرقة في السنوات التالية، احتفظ بوظيفته كإمام لمسجد عين الحياة. ويبدو أن توزيع تسجيلات خطبه قد بدأ عام ١٩٧٢. فدفعت شهرته الهائلة وزارة الأوقاف إلى بناء عدة ملاحق إضافية للمسجد ليناسب حشود يوم الجمعة. ومع هذا، ففي عام ١٩٨١ لم تكن مباني المسجد تكفي العشرة آلاف مصلي الذين يأتون بانتظام يوم الجمعة. وبالإضافة إلى الخطبة الأسبوعية، كان كشك يعطي دروساً يومية لمريديه (كانت تسجل أيضاً) في ما بين صلاة المغرب والعشاء، وكان يقيم أربع جلسات في الأسبوع يستشيره فيها أتباعه: حيث يستطيع أي فرد أن يأتي ليراه ليستشيره في مشكلة ما أو ليتحدث إليه فقط.

والتف حول كشك جماعة من الشباب الملتحي، كانوا يتولون نقل رسالته، ويقومون بكفاءة بالسيطرة على الحشود خلال الخطب ليتأكدوا من الأثر الذي تتركه تحريضاته على المستمعين. وتتوفر التسجيلات على الفور حالما ينتهي كشك من إلقاء الخطبة، وخلال عدة أيام، تنتقل عبر طولِ العالم العربي وعرضه، يحملها الدعاة الشباب المتحمسون الذين يرسلونها بالطائرات.

وفي يوليو ١٩٨٦ كان كشك إحدى الشخصيات الإسلامية التي كتبت مقالات العدد الأول من الإصدار الجديد لمجلة «الدعوة»، لسان حال الإخوان المسلمين الجدد. وكان الشيخ أحد ضحايا المواجهة النهائية بين السادات وحركة الإسلاميين، وقد تجاهلته الصحف الرسمية ونصف الرسمية تماماً، إلا أن خبر اعتقاله عرفه كل

المصريين، سواء الذين أيدوه أو الذين عارضوه وفقاً لانتماءاتهم الفكرية، والاجتماعية، والطائفية. فقد اعتقل في بداية سبتمبر ١٩٨١ واستجوب في الثالث والعشرين منه بواسطة المدعي العام الاشتراكي في سياق التحقيق في «الفتنة الطائفية». وبعد اغتيال الرئيس في السادس من أكتوبر تحسنت ظروف اعتقاله، وسمح له بقراءة الصحف. وأفرج عنه يوم ٢٧ يناير ١٩٨٢. ومنذ ذلك الوقت، سمح له النظام الجديد بالكتابة في الصحف. وأصبح له عمود منتظم الآن في الصحيفة الأسبوعية الجماهيرية اللواء الإسلامي. وفي اللقاءات الصحفية العديدة التي أجريت معه بعد إطلاق سراحه، كان يدين التطرف.

ولم يكن كشك الوحيد الذي تعرض للاعتقال في سبتمبر ١٩٨١: فقد لاقى نفس المصير زميلاه السكندريان الشيخ محمود عيد والشيخ المحلاوي، وهما على صلة وثيقة بالجماعات الإسلامية، بالإضافة إلى رهط آخر من الأئمة الرسميين وغير الرسميين، بسبب «تحويلهم المنابر إلى منابر لمهاجمة الحكومة»، على حد التعبير الرسمي لكن لم يكن لأحد من هؤلاء انتشاره، ولم يكن لأحدهم شهرته.

● **خطبة الجمعة:**

يقع مسجد عين الحياة، الذي يشتهر أكثر باسم مسجد الشيخ كشك، في حي حدائق القبة بالقاهرة، بالقرب من حيين فقيرين هما الزيتون والعباسية. ويشكل هذان الحيان، وهما من أكثر أحياء المدينة ازدحاماً بالسكان، مصدر الكتلة الأساسية التي تحضر خطب الشيخ

يوم الجمعة، حيث يتوافدون على المسجد سيراً على الأقدام، يرتدي بعضهم الجلباب الأبيض، لكن أكثرهم يرتدون ملابس غربية متواضعة الطراز والجودة. وهناك أيضاً من يأتي من أقصى أطراف المدينة ليستمع للشيخ، يأتي معظمهم في المواصلات العامة، وبعضهم يركب سيارته المرسيدس الخاصة. ومن خلال الحكم على ملبسهم، من ناحية أخرى، ينتمي معظم الحضور إلى الجماهير المدينية الفقيرة التي تشكل الكتلة الرئيسية من سكان القاهرة، وليس للطبقات الأغنى. والمسجد نفسه بني وسط أحد مشاريع الإسكان الشعبي الذي أقيم لمحدودي الدخل في فترة الستينات.

والمسجد في الإسلام، إذا جاز لنا أن نستخدم الاستعارة المسيحية، بناء من اللحم وليس من الصخر. حيث أن تصميمه المعماري وشكله الهندسي لا يعنيان الكثير: فأهم الأشياء بالنسبة للمسجد توفيره مكاناً للصلاة واتساعه لاستيعاب الحشود التي تأتي لصلاة الجمعة ولسماع الخطبة. وفي هذا الإطار يمكننا أن نستوعب هذه المساحات الواسعة الملفتة للنظر للمساجد في مصر المعاصرة، ونستوعب أيضاً تزايدها المستمر، الذي يشجعه القانون(*).

ويعد مسجد الشيخ كشك نموذجاً لهذا التوسع. فحشود يوم الجمعة لم تكن تملأ صحن المسجد والقاعات الإضافية التي أنشأتها

(*) يظل أي موقع اتخذ منه مسجد، وفقاً للقانون، محتفظاً بهذه الصفة ويكتسب حرمة لا مساس بها. وعلاوة على ذلك، إذا خصص مالك أحد البنايات جزءاً منها كمسجد، يتم إعفاءه من جزء من الضرائب العقارية. ولا يوجد ما يحول دون وضع مكبرات الصوت خارج المسجد لدعوة المؤمنين لتأدية الصلوات الخمس اليومية، من الثالثة صباحاً وحتى الثامنة مساء.

وزارة الأوقاف فحسب، بل أيضاً الأزقة في المنطقة السكنية المجاورة. والأرض يغطيها الحصير الذي يجلس عليه المؤمنون يستمعون لخطبة الشيخ ويقيمون صلاتهم عليه. ومكبرات الصوت تعلق على جدران المباني المجاورة لتوصل صوت الشيخ إلى المصلين.

ويبدأ توافد المصلين في جماعات متراصة قبل حوالي ساعة من آذان الظهر. وبينما ينتظرون الخطبة، يمضون الوقت في تفقد السلع التي يعرضها الباعة أمام المسجد. يتخاطفون الصور الفوتوغرافية للشيخ وشرائط الكاسيت التي تحتوي خطبه والتي تباع بالمئات، وعشرات الكتيبات التي صدرت عن «مكتبة الشيخ كشك»، فضلاً عن تشكيلة من الأدبيات الإسلامية وأدبيات الإسلاميين التي تباع بأسعار تخضع للمساومة، بجوار ما يجب أن يقتنيه المسلم الصالح: سجادة الصلاة، والسواك، والطيب. كذلك ينادي الباعة المتجولون على بضاعتهم التي تشمل كل الأصناف بداية من الطعام والشراب وحتى قطع أكسسوار السيارات.

وبعد أن يأخذ كل مكانه. وبعد أن يتم الانتهاء من قراءة قرآن الجمعة عبر مكبرات الصوت. يعم السكون. وفجأة، مثل قصف الرعد، تنطلق عبارة: الحمد لله رب العالمين. وتبدأ خطبة الشيخ كشك. وتستغرق حوالي الساعة ونصف الساعة، أي ثلاثة أضعاف وقت الخطبة المألوفة، وتغطي وجهيْ شريط كاسيت من نوع ماكسل Maxell مدته تسعون دقيقة، ويستطيع المصلون شرائها فور انتهاء الخطبة.

وقد ألقيت الخطبة التي سنلخصها فيما يلي يوم ١٠ إبريل ١٩٨١. ولم تستلهم موضوعاً بعينه، حيث لم يحدث شيء خارج عن

العادة خلال الأسبوع الأول من شهر إبريل من ذلك العام. وتليت وكأنها خطاب متصل تتخلله مقاطع مرنمة. وكشك، مثله مثل أي أزهري، يمكنه التحدث بالعربية الفصحى بطلاقة. لكنه كان يعمد أحياناً لاستخدام الزخارف اللفظية لإحداث تأثير أكبر بين مستمعين. ورغم أن هذا قد يصدم المحافظين، إلا أنه كان يسعد جمهور الشيخ. إذ أن هذا الأسلوب، كما يرى مستمعوه، رغم استخدامه للغة القرآن الفصحى، يقرب هذه اللغة من أذهانهم. ويعمد كشك في الدقائق العشرة الأخيرة من خطبته إلى استخدام اللهجة القاهرية اليومية، فبعد أن يغرق مستمعيه في فيض من لغته الخطابية الطنانة، يتحول فجأة إلى العامية اليومية ليستأثر بكامل انتباههم.

وخطبة كشك تتكون من ثلاث حركات ذات إيقاع متغير ومحتوى مختلف: مقدمة تستغرق حوالي عشرين دقيقة، وتفسير للقرآن يستغرق حوالي نصف الساعة، وفي النهاية يجيء الموضوع الرئيسي للخطبة، الذي يتناول الأحداث التي وقعت مؤخراً والوضع العالمي بشكل عام.

الاستهلال:

«الحمد لله رب العالمين، يارب! إجعل القرآن العظيم ربيع قلوبنا، ونور صدورنا... أشهد أن لا إله إلا الله! بذكره تطمئن القلوب، وبرحمته تغفر الذنوب..

«إسمع معي إلى قول مولانا في الحديث القدسي (عبدي اذكرني حين تغضب، أذكرك حين أغضب)... إذا غضبت فاذكر الله، فالغضب من عمل الشيطان، يوسوس به لابن آدم. إذا غضب

أحدكم فليتوضأ. فإن الوضوء بالماء، وإن الغضب من النار، ولا يطفىء النار إلا الماء... إذا غضبت فقل (لا إله إلا الله)...

ويصيح الشيخ «يا من تؤمنون بالوحدانية، من هو الواحد؟ (يرد المؤمنون: (الله)). من هو البصير (يكرر المؤمنون: (الله)! وتتوالى أسئلة الشيخ وإجابات المصلين ثلاثة وثلاثين مرة)... «قال إعرابي أوصني يا رسول الله قال لا تغضب قال زدني. قال، لا تغضب. قال زدني. قال، لا تغضب ولك الجنة»... «لماذا؟ لأن الغضب يحدث انفعالات وتفاعلات كيميائية في الدم: فهناك غدد في الجسم تسمى الأدرينالية، عندما يغضب ابن آدم تفرز مادة الأدرينال في الدم، فيسبب هذا ارتفاعاً في ضغط الدم، فيضغط الدم على القلب إلى المخ، وعندئذ تجد ابن آدم قد احمر وجهه وعيناه، لارتفاع ضغط الدم. فيدفعه الغضب إلى أن يغضب ربه جل جلاله، ويقسم بالطلاق. والحبيب يقول: (تزوجوا ولا تطلقوا فإن الطلاق يهتز له عرش الرحمن)..

«يصعد الدم إلى الدماغ. وقد يكون في ذلك انفجار في شرايين المخ، وقد تكون في ذلك جلطة، وقد يكون في ذلك شلل. ولذلك فإن المسيح عندما رأى أمه حزينة قال لها (لا تحزني قد جعل ربك من تحتك سرياً)، جدول ماء رقراق! (وهزي عليك بجزع النخلة تسقط عليك رطباً جنياً)، فكلي من الرطب الجني، واشربي من الماء السري، وقري عيناً بالغلام الذكي. لكن يا مسيح، هل الأكل والشرب يذهبان الغضب؟ إن الغضبان إذا وضع أمامه المن والسلوى، ما وجد لهما طعماً. فتدارك المسيح الموقف وقال لها أحزينة أنت لأنك ولدتني بغير أب؟ (فأما ترين من البشر أحداً فقولي إني

نـذرت للرحمن صوماً. ولن أكلم اليـوم إنسيـاً). إذن، فمن الـذي سيتكلم؟ قال لها: أشيري إلي فسأقف محامياً عنك أمام محكمة العدل الإلهية القدرة. ولذلك أشارت إليه. فقالوا: (كيف نكلم من كان في المهد صبياً) فإذا بالمسيح يخرج البطاقة العـائلية. في خـانة الإسم (إني عبد الله). لم يقل أنـا الله، ولم يقـل أنـا ابن الله، ولا أنـا عضـو في شركة ثلاثية تدير الكون. (إني عبد الله). المؤهلات العلميـة، (أتاني الكتاب). الوظيفة، (جعلني نبياً). الـدرجة الإلهية (وجعلني مباركـاً أينـما كنت). التكاليف «أوصـاني بالصـلاة والزكـاة مـا دمت حيـاً». الكـرامة (وبـاراً بوالـدتي). الرفعـة (ولم يجعلني جباراً شقيـاً). المنحة (السلام عليّ يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً)... فـإذا كنت مأموراً بالصلاة، فلمن أصلي؟ إذن أنا لست الله. أيصلي الله لله... ما دمت قد ولدت فقد نزلت من رحم ضيق. فهل الإله الذي وسـع كـرسيـه السمـوات والأرض يعيش في رحم ضيق طـولـه سبعـة سنتيمـترات، وعـرضـه خمسـة سنتيمـترات، وسمكه اثنـان ونصف سنتيمتراً. الإله الذي وسع كرسيه السموات والأرض يعيش في رحم مظلم، يعيش في رحم ضيق... إن الله حل مشكلة المسيح في كلمة واحدة (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قـال له كن فيكون).

تفسير قرآني

«يا حماة الإسـلام، ويا حـراس العقيدة، إلى أين نـذهب اليوم؟ إلى المحكمة! أي محكمة؟ إلى محكمة الثورة، أم محكمـة الشعب، أم إلى محكمـة الغدر، أم محكمـة أمن الدولـة، أم محكمة عسكـرية، أم محكمـة القيم، أم إلى محكمـة الاشتبـاه، أم إلى محكمـة المـدعي

الاشتراكي؟ لا هذا ولا ذاك، ولا ذلك، ولا تلك، ولا هذه، ولا هؤلاء جميعا. إنما نذهب إلى محكمة مكتوب على بابها (والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء. إن الله هو السميع البصير). أيها الأخوة، من الذي سيقدم أمام هذه المحكمة الإلهية؟ مع الدرس الحادي عشر بعد المائة الرابعة انتقل بحضراتكم إلى محكمة القرآن. لا أقول أن رئيس الدائرة هو الفريق أول فلان، ولا عضو اليمين هو العميد فلان، ولا عضو الشمال هو العقيد فلان، ولا الادعاء برئاسة المقدم فلان، ولا أمين السر فلان(*). إنما أقول أن قاضيها هو من لا يغفل ولا ينام... من الذي سيقدم إلى المحاكمة؟ إبليس. وما هي صحيفة الجنايات؟ وما هي الجناية التي ارتكبها إبليس في حق ملك الملوك؟... سنحاكم إبليس اليوم، الذي ماذا أتى؟ وماذا فعل؟. ورجائي أيها الأخوة الأعزاء أن يكون عندنا صبر في الإستماع إلى تلك القصص الإلهية. لأنني وأنا أقدم لحضراتكم قصص الأنبياء، لا أقدمه على أنه مسلسل أمريكي أثيم وفاحش، ولا على أنه فيلم ساقط، ولا على أنه مسرحية تافهة...».

«فإذا قلنا للملائكة (اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين). أبى، أبى على أمر من؟ وتعالوا بذلك لنستمع إلى هذه المناقشة التي دارت بين إبليس وبين ملك الملوك... سؤال: ما منعك أن تسجد إذ أمرتك؟... فتحت الجلسة! ج ١: (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين)... [أرسل أبو بكر

(*) هكذا كانت تبدأ الصحف في وصف جلسات المحاكمة العسكرية (وبشكل خاص إبان محاكمة شكري مصطفى وجماعة المسلمين، وكذلك خلال محاكمات الإخوان المسلمين أعوام ١٩٥٤، ١٩٦٥.

الصديق إلى كسرى، ملك الفرس، رسولاً قال له دون وجل (يا كسرى، هل أخذك الكبر حتى تتخذ من نفسك إلهاً؟ كيف يكون هذا، وقد جئت من مجرى البول؟ أو لا، ألم يأت مني أبيك من مجرى البول؟ . . وثانياً، ألم تخرج من أمك من حيث تتبول؟. لا تنس أصلك، فمن ينسَ أصله يضيع، يقذف به في النار، فلا تتفاخر بمساواتك بالواحد القهار].

[قال الله للشيطان (واستفزز من استطعت منهم بصوتك)، أو بمعنى آخر، بالغناء. فالأغنية هي مزمار الشيطان، رفيق الفجور. . .].

[وقد وجد الشيطان مذنباً بارتكابه عامداً الجرائم الواردة في الآيات ٧٧، و٧٨، و٨٤، و٨٥ من صورة ص(*)، وآيات أخرى مشابهة].

[إننا في خطر! لقد كان إبليس هو الأكثر معرفة. . لكنه كان ذا أخلاق فاسدة. . فالمعرفة مثل المطر الذي يروي، والأخلاق مثل الأرض، فإذا كانت الأرض فاسدة، فلن يؤثر المطر عليها. . . وقال الشيطان لله (قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين). وأسأل الله أن يجعلنا من عباده المخلصين وقد رأى

(*) الفقرات بين العلامتين [ ] لم نجدها في شريط الكاسيت الذي يحتوي على هذه الخطبة، والذي يباع في الأسواق. (المترجم).

(*) الآيات هي: «قال فاخرج منها فإنك رجيم» (٧٧)، و«إن عليك لعنتي إلى يوم الدين» (٧٨)، و«لأملأن جهنم منك وممن تبعك منهم أجمعين» (٨٥)، «قال فالحق والحق أقول» (٨٤).

الإمام الحسن البصري(**) إبليس يوماً في منامه. فقال له (كيف حالك مع العباد اليوم). أجابه إبليس: (يا حسن، كنت بالأمس أدل الناس على طريق الخطيئة، أما اليوم فإني أتعلم منهم). أي أن المعلم أصبح تلميذاً وأصبح التلميذ معلماً! إذن تنتهي إلى الحكم بأن إبليس هو عدو الله، ويمكنني القول بأننا نعيش في زمن تحاك فيه المؤامرات ضد الإسلام، تدبر المكائد لتقود المسلمين إلى الضلال، ولتثير البلبلة بينهم، ولكي تعلن الحرب على الله ورسوله].

الخطبة

[استمعوا إلى الأخبار التي قرأتها في مجلة «الدعوة» هذا الشهر (قبض على جماعة في حي المعادي يصلي أعضاؤها ميممين وجوههم شطر بيت المقدس). وهنا نحن أمام فرقة اتبعت الضلال! جماعة تصلي دون أن تولي وجهها شطر الكعبة، بل صوب بيت المقدس. يقول الله تعالى: **﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾**. هذه الفرقة أرادت أن تسيء إلى الإسلام بالتوجه نحو بيت المقدس! وأقول لكم بكل صراحة ـ وألم ثقيل يجثم على صدري ـ إنه منذ دخلت إسرائيل مصر، وأنشأت لها سفارة في القاهرة، وأنا على يقين من أن هناك فرق مشبوهة تتلقى تعليمات من يد خفية، تنشر الشكوك والشائعات(*) حول الله ورسوله...].

(**) الحسن البصري: داعية من دعاة العصر الأموي (القرن الثامن).

(*) كان كشك نفسه ضحية لهذه الشائعات، كما أوضح ذلك لمجلة المسلمون، العدد ٢٣ ص ١٣.. «آخر هذه الشائعات أن المسيح ـ عليه السلام ـ ظهر لي في المنام وأخبرني أنني إذا هجرت الإسلام ـ أستغفر الله ـ وأصبحت مسيحياً،

«أيها السادة الأعزاء فرق شتى ظهرت هذه الأيام، وكلها تدعي الصلة بالله، وكلها تنتسب إلى رسول الله. والأزهر في نوم عميق، وسبات هائل. عندما قامت الثورة ـ أو عندما وقع الانقلاب العسكري في مصر ـ وصدرت الأوامر لتصفية الإسلام. كانت الخطوة الأولى التي خطاها رجال الثورة القضاء على القضاء الشرعي، المحاكم الشرعية،(**)، التي كانت تحكم بأوامر الله».

«بأية وسيلة؟ لفقوا تهمة لقاضيين، شيخين جليلين، هما الشيخ سيف، والشيخ فيل. فاتهموهما بشرب الخمر والزنا. وطالعتنا الصحف يومها بهذه المأساة... وبعد القضاء على القضاء الشرعي، وقع الكشف الطبي على الشيخين البريئين، فأثبت الطب أن بهما شللاً جنسياً، وهما بريئان براءة الذئب من دم ابن يعقوب. لكنها مصر، خير من يلفق التهم للأبرياء... فتحوا السجون والمعتقلات، ونصبوا المشانق، لكل من يحمل فكرة عن لا إله إلا الله. في سنة ١٩٦١ قضي على الأزهر قضاء مبرماً باسم تطوير الأزهر، ولكنه تدمير، ولم يكن تطوير. وإلا فاخبروني يا رجال الأزهر، كم يحفظ أحدكم من القرآن إذا تخرج من الأزهر؟ كم سورة يحفظ؟ إن هناك من خريجي الأزهر في هذه الأيام من لا يستطيع قراءة القرآن في المصحف الشريف... قضي على الأزهر قضاء مبرماً بدليل أن شيخ الأزهر كان متخصصاً في الفلسفة. وما سمعنا عن شيوخ أزهر متخصصين في الفلسفة! شيخ الأزهر دكتوراة من ألمانيا، والذي قبله

سيعيد إلي بصري». . ومن المعروف أن الياهو بن إليسار، أول سفير إسرائيلي في القاهرة قد وصل إليها عام ١٩٨٠.

(**) على أي حال، ألغيت المحاكم الدينية للطوائف الأخرى أيضاً.

دكتوراه من فرنسا(***). . . هل عقمت أرحام المسلمين حتى تحصلوا على شهادات الدكتوراة من فرنسا يا مشايخ الإسلام؟ ولست أدري من الذي سيعين بعد ذلك شيخاً للأزهر؟ قد يكون لواء أركان حرب ويتولى مشيخة الأزهر. من يدري؟ لم تعد مشيخة الأزهر تقوم للإسلام بأية خدمة. . . وفي سنة ١٩٦٥ نصبت المشانق مرة أخرى للنفس الذي قال لا إله إلا الله. وبعد ذلك ألغيت الأحوال الشخصية(*) كلها، وأصبحنا نعرض شريعة الله على مجلس الشعب(**)».

(* * *) الإشارة هنا تعود على الشيخين عبد الحليم محمود (توفي عام ١٩٧٨) وعبد الرحمن بيصار (توفي عام ١٩٨٢) وقد حصلا على شهادة الدكتوراة من فرنسا، هذا بالنسبة للأول، ومن ألمانيا، بالنسبة للثاني.

(*) يشير كشك إلى قانون ٤٤ لسنة ١٩٧٩ للأحوال الشخصية الذي صدر بناء على إلحاح جيهان السادات، زوجة السادات. وكان قانون الأحوال الشخصية القديم يسير وفقاً للسنة، ويسمح للرجل، مثلاً، أن يتزوج واحدة أو أكثر دون أن يُعلم إحداهن بالأخرى. أما القانون الجديد فيستلزم أن يخبر الرجل زوجته من خلال إعلام قضائي بأنه يريد الزواج من أخرى، فإذا ما اعترضت فإنها تستطيع الحصول على الطلاق الفوري. كما أن لها الحق في الاحتفاظ بمنزل الزوجية حتى يصل أولادها إلى سن الرشد. وقد أثار هذا القانون، الذي صاغته وزارة الشؤون الاجتماعية ولجنة من الأزهريين، الشيوخ الذين اعتقدوا بأنه يخالف الشريعة، وشهروا بزملائهم «المتعاونين».

(* *) ظل تطبيق الشريعة أحد الأهداف الكبرى لمجلس الشعب، وخاصة منذ ١٩٧٧، عندما عين الدكتور صوفي أبو طالب، وهو رجل قانون تعلم في فرنسا، رئيساً للمجلس. وكان دستور ١٩٧١ قد قرر أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع. إلا أنه في ديسمبر ١٩٧٨ فقط تم تشكيل لجنة ـ مؤلفة من شيخ الأزهر، ووزير الأوقاف، ومفتي الجمهورية، وعدد من أساتذة الجامعات والقضاة ذوي الخبرة في القانون الإسلامي ـ لمراجعة كل القوانين التي أقرت قبل

«هــل تقبـل تطبيـق شرع الله أم تـرفض يــا مجلس الشعب؟ أتعرضون الله تعالى على حفنة من عبيده ليوافقوا على الله أو لا يوافقوا على الله!؟ ما هـذه المهـزلة! ما هـذه المهزلـة! ونام الأزهـر، وذهب الدعاة إلى السجـون. . . وفوجئنـا بفرق شتى نصبت أنفسهـا أوصياء على دين الله. هذا سلفي لا يحب الصوفي، وهذه مساجد الأوقـاف، وتلك مسـاجـد السنيـة. هؤلاء أنصـار(***) السنـة، وهؤلاء جمـاعــة التبليـغ. هؤلاء التكفـير والهجـرة، وتلك جمـاعــة التـوقف. ووقف الإسلام بين الفرق. . .».

«ما الذي حـدث؟ ما الـذي حدث يـا مسلمين؟ . . . إن هـذا القـول إنما جـاء من السفارة الأمـريكية أو من السفـارة الإسرائيلية أو من السفارة السوفييتية أو من سفارة بريطانيا». . .

«الموضة الجديـدة التي يتبنـاهـا المـراهقـون، أصحـاب المـراهقـة الفكرية، الذين نبتوا حـديثاً وأخـذوا العلم بدون أستـاذ ودون شيخ معلم، أخذوه من الكتب ولم يفهموه. . . داعية كبير عنـده من العمر سبعون عامـاً يخرج لـه حدث، حـدث مراهق، قـرأ ثلاث كلمات أو

١٩٧١، لإلغاء ما يتنافى منها من الشريعة، ولتوفير الأسانيـد القرآنيـة للقوانـين الأخرى،

(***) جمعية أنصار السنة المحمدية، جمعية خيرية إسلامية تقـوم على تعليم القـرآن لأعضائها وتوفير التربية الاجتماعية لهم، مع ميلها الشديد للمذهب الوهابي. وبسبب توجهها وتمـويلها اشتهـرت بأنها «السفـارة الدينيـة للمملكة العـربية السعودية».

جماعة التبليغ: جماعة ذات أصل باكستاني، ويعد أبو الحسن الندوي زعيمها الروحي.

التكفير والهجرة وجماعة التوقف: جماعتان من جماعات حركة الإسلاميين.

ثلاث ورقات من كتب ابن تيمية أو كتب ابن عبد الوهاب، استطاع أن يكون وصياً على الدين. يا للمهزلة! ويا للعار يا شيخ الأزهر! يا من نمتم وتركتم الإسلام نهباً لكل من هب ودب».

«أخبرني أحد العلماء قال: كنت ألقي محاضرة في محافظة المنيا، وبعد الانتهاء من المحاضرة سأل سائل، الخل حلال أم حرام؟... والأدهى من ذلك أني ذهبت إلى إمارة أبوظبي وسُألت نفس السؤال.... إن هذا السؤال قد وضع في إحدى السفارات، سفارة إسرائيلية، سفارة امريكية، سفارة روسية، سفارة بريطانية، للتشويش على الإسلام. ومن يدري! ربما يصدرون فتوى غداً بأن العدس والبصارة حرام لأنهما يلهيان عن ذكر الواحد الديان!! من يدري! من يدري! لا إله إلا الله».

«عملية إلهاء للمسلمين. قوم أخذوا من الإسلام ظواهره وتركوا حقائقه. وأرادوا أن يبلبلوا الأفكار، ويفرقوا الصف. وإسرائيل ماذا تصنع اليوم؟ تحفر قناة تصل بين البحرين الأبيض والميت(*) في أرض المسلمين. وإذا تم حفر هذه القناة، تم عزل قطاع غزة والضفة الغربية. عزل القطاع والضفة عن الأرض العربية. فبماذا رد المسلمون؟ النظارة حرام! الخل حرام! هذا أمير فرقة، وذاك أمير فرقة!! والكل كالغنم الشريدة في الليلة الشاتية.

(*) دارت في مصر مناقشات حامية حول مشاكل الرّي في إسرائيل وخطط حفر القنوات لحلها. وفي أواخر عام ١٩٨٠ شنّت جريدة الشعب الاسبوعية حملة صحفية عنيفة تحت شعار «مياه النيل ليست للبيع»، في مواجهة مخطط حفر قناة عبر سيناء تحمل الماء من النيل إلى إسرائيل. وفي ١٠ مارس ١٩٨١ هاجمت نفس الجريدة ويقسوة المشروع الذي يشير إليه كشك هنا.

(وبعد أن يوجه الاتهام للأزهر مرة ثانية، يضرب كشك الأمثلة التي تلخص تعاليم الإسلام التي أكد عليها الرسول والصحابة الأوائل: فيذكر مثل الوالدين اللذين مات ابنهما الوحيد ولم يكفا عن الصلاة). . «ده الواحد النهارده لو إبنه جاله دور تاني في الامتحان، دور تاني! ، يقولك مش هعرف الجامع. طب ليه؟ يقولك الواد سقط. أكنك كنت بتصلي عشان الواد ينجح يعني؟»(*).

ومهما كان الارتباك الذي يظهر في هذه الخطبة، إلا أنها ذات تركيبة غير عادية من المعاني التي تجذب المستمعين وتضعهم في الاتجاه الذي يريده كشك. أما ترجمتها ونقل معانيها، فقد لاتنقل سوى تجسيد شاحب لمهارته البلاغية، إذا وضعنا في اعتبارنا الفجوة الثقافية التي تفصل قارىء هذه السطور(**) وبين المؤمن الذي يجلس مستمعاً لكشك.

ومشكلة الداعية هي أن يتناول معاني النص الذي يؤمن بقدسيته، رغم أن قدسية النص تحجب هذه المعاني، ويفسرها لمستمعيه، الذين يعرفون النص كله أو بعضه (أو بحد أدنى يحفظونه، سواء في الكتاب، أو في الدروس الدينية)، ويستمعون إليه عادة كعقيدة جامدة —Dogma فجمهور المستمعين يدركون تعاليم القرآن، التي تنحصر في محرمات تقليدية قليلة (تحريم الخمر، ولحم الخنزير، وهلم جرا)، لكنهم نادراً ما يجدون فيها حلولاً لمشاكل الحياة المعاصرة.

(*) هذه الفقرة ألقاها كشك بعامية القاهرة اليومية، على العكس من بقية الخطبة، التي ألقاها بالفصحى.

(**) يقصد المؤلف بالطبع القارىء الأوروبي.

ومهارة الداعية تتلخص في تكراره تفسير القرآن دون هوادة، وأن يكتشف فيه إجابات على كل التساؤلات التي تقلق مستمعيه. ومع إصرار كل الإسلاميين المصريين على أن الإسلام «نظام كامل وشامل»، تصبح مشكلتهم إقناع الجماهير المسلمة بهذا، هذه الجماهير التي تتحكم في سلوكها اعتبارات نابعة من نظم تفكير أخرى (سواء كانت اللهجة الاشتراكية أو الليبرالية للحكومات المتعاقبة، أو بمعنى آخر، ما بقي منها مع الزمن).

وإذا كان الداعية يرغب في إشباع جمهوره من القرآن ومعانيه، فعليه أن يحاول الوصول إلى مستواهم: أي أن يتكلم لغتهم. وكشك يجيد هذا، ربما إلى الحد الذي ينطبق عليه اتهام منتقديه له بالديماغوجية. كما أن لديه نزوعاً قوياً تجاه ذكر الأعضاء التناسلية بشكل مستمر. والإسلام، بعكس النزعة الفكتورية الغربية، يتناول الجنس بشكل صريح، لأنه ورغم أن الزنا جريمة مرفوضة تماماً، إلا أن الجنس الحلال (داخل حدود الزواج) يعتبر امتيازاً، ليس فقط لأنه تكاثر للنوع، بل أيضاً لأنه مصدر للمتعة (للرجل، على كل حال).

وأياً كان القدر الذي أوردناه من خطبة كشك، فيجب علينا أن نفهم أولاً وقبل أي شيء أن نجاحها الفائق للعادة هو نتيجة مباشرة لقدرته على التحدث إلى مستمعيه، إلى مئات الآلاف من العرب المسلمين الذين يستمعون إليه بشكل دائم، ويديرون أشرطة التسجيل التي تحتوي خطبه بشكل يومي، من المغرب إلى العراق. فهو يتكلم لغتهم ويستخدم تعبيرات خطابهم Discourse الدفين. وهذا في حد ذاته دليل على فشل نظام التعليم «الحديث» المفترض أنه مقتبس من تنويعات ليبرالية أو اشتراكية مستقاة من النظام الغربي، ذلك النظام الذي سعت الناصرية لتأسيسه على المستوى الجماهيري.

وحيث لم يوفر استظهار المقررات لجماهير «المتعلمين» رؤية للعالم تتوافق مع المقولات التي يفترض أن المعرفة العلمانية قد أمدتهم بها. ومن ثم فقد كانوا تربة صالحة لخطب الشيخ كشك.

وهناك صورتان خطابيتان لهما دلالة خاصة: الاستعارات الطبية، وتحويل القرآن إلى مقولات معاصرة.

فالاستعارات الطبية في خطبته استعارات صارخة. وتنجلي فقرة الأدرينالين التي أوردناها في استهلال خطبته عن مثال نموذجي لهذه الاستعارات. إذ يقدم كشك وصفاً طبياً للتغيرات الكيميائية التي يسببها الغضب، وفقاً لرأيه، ومن ثم يوسع هذا الوصف ليشمل تصور رؤيوي Apoculyptic لـ «انفجار شرايين المخ». وتتشابك هنا معاني عديدة. وأكثرها وضوحاً هو الاتفاق الكامل بين الإيمان وبين العلم: فالله ينهى عن الغضب، والعلم أيضاً يصل لنفس الاستنتاج.

واختيار الطب دون أية مادة علمية أو تقنية أخرى ليس اختياراً عشوائياً، إذ يستطيع كشك أن ينتقي استعاراته من أي فرع آخر من فروع العلم كالهندسة، أو الالكترونيات، أو الطبيعة، إلخ. لكن الطب، في أذهان الجماهير، هو العلم الذي يدرس في أفضل كلية في مصر، وهو الفرع الذي يفترض أن يتخصص فيه أذكى طلاب مصر، وفقاً لعملية التنسيق. ومن خلال ذكر المراجع الطبية في صوره الخطابية، يضع كشك نفسه، أمام مستمعيه، في مصاف صفوة المفكرين المصريين. إلا أن ممارسة الطب ـ مهنة الصفوة التي يدفع ذكرها أي مصري لأن يحلم بأن يقسم ابنه يوماً قسم أبو قراط ـ تستدعي صورة أخرى أيضاً: الاستشارات باهظة الثمن والاحتقار المطلق الذي يظهره الطبيب لمرضاه، الذين يحصلون على وصفات

طبية لا يمكن فهمها ومكتوبة بالانجليزية (كما كان يستخدم أطباء موليير اللاتينية، كأفضل وسيلة لإرهاب مرضاهم) والذين يغادرون عيادة الطبيب، التي ينتظرون داخلها لعدة ساعات، دون أدنى فهم سواء للأمراض التي يعانون منها أو مسبباتها. بينما كشك، في الناحية الأخرى، يصف العملية الباثولوجية مستخدماً مصطلحات قد تثير سخرية من يمارس هذه المهنة، لكنها تكشف عن أسرار «العملية الكيميائية» للمؤمن، بالضبط كما تكشف «الطبية» بمثابة المفتاح الذي استخدمه ليقيم دليله: فيكفي ذكر مقاييس الرحم عند المرأة لسحق الادعاء بألوهية المسيح، بأسلوب يتشابه تماماً مع رسالة أبو بكر الصديق التي وجهها لكسرى، يذكره فيها بأصله بلغة لا تختلف مع عبارة القديس أوجستين: Inter feces et urinam nascimur أي «المولود بين البراز والبول».

ومن خلال استخدام هذه الحجج، التي تقول كل منها باتفاق الطب، هذا «العلم» المتفوق في مصر، والإيمان، يخضع كشك المعرفة الحديثة للمعرفة القرآنية. لكن هذه الأسلمة للعلم، لا تجعله بعيداً عن إدراك مستمعيه، بل تقربه إليهم بكشف أسراره. فما يكتبه الأطباء بالانجليزية، يشرحه كشك (بأسلوبه الخاص) باللغة العربية، فيفهمه مستمعوه.

أما الأسلوب البلاغي الثاني في الخطبة، وهو العنصر الآخر لنجاح الداعية، فهو تقطيع الآيات القرآنية إلى وحدات صغيرة يصل بينها بتعليقات أو حجج مبسطة مصاغة بلغة عصرية. فخلال استطراده حول المسيح، على سبيل المثال، قام بتقطيع الآيتين ٣٠، و٣١ من سورة مريم مستخدماً لغة مألوفة ليشجع مستمعيه على «الخوض» في النص. فبينما تقول الآية «قال إني عبد الله أتاني الكتاب

وجعلني نبياً»، يقول كشك في خطبته «فإذا بالمسيح يخرج البطاقة العائلية، في خانة الإسم (أنا عبد الله)... المؤهلات العلمية (أتاني الكتاب).. إلخ».

واستخدم هذا الأسلوب بشكل أكثر فعالية، عندما اتهم إبليس بارتكاب الجرائم المنصوص عليها في المواد ٧٧ و٧٨ من سورة ص: والمواد هنا، بالطبع، هي آيات السورة. وهذه التأنفات البلاغية ترسخ سلطة الشريعة في الخطاب ذاته، في مواجهة العدل الإنساني، الذي هو في واقع الأمر، كما توضح الفقرات التي وردت فيما بعد في الخطبة، مجرد سلسلة من المظالم، من محاكم الغدر والثورة. أما الآية «والله يقضي بالحق..» فقد أدخلها الشيخ في نهاية القائمة الهزلية التي تضمنت أسماء المحاكم المصرية، كشعار يزين واجهة المحكمة الإلهية. وهنا أيضاً، يرسخ الخطاب قابلية تطبيق القرآن بشكل طبيعي تماماً، دون حاجة لبرهان. ويسخر كشك كذلك من تبعية الهيئتين القضائية والتشريعية للهيئة التنفيذية، وليس هناك دليل على ذلك أقوى من المحاكم العسكرية أو المدعي العام الاشتراكي، التي تنفي شرعية النظام القانوني المصري الساري، الذي استلهم من القانون الفرنسي. وهنا صور كشك النظام القضائي وكأنه جهاز الطاغية القضائي: فالشريعة فقط، التي استلهمت رأساً من الله، هي التي لا يمكن أن يستغلها الحاكم ولذلك فهي تضمن، كما يرى كشك، أن الناس «سيقضى بينهم بالحق».

وتيمات كشك هي التيمات Themes الشائعة في حركة الإسلاميين، والتي غالباً ما كان يعرضها أفراد لم يتلقوا على الإطلاق ذلك التعليم الأزهري التقليدي: مثل البنا، وقطب، وبدرجة أقل شباب الجماعات الإسلامية أو شكري مصطفى. لكن أصالته وتأثيره

داخل حركة الإسلاميين ينبعان من إنكاره لشرعية النظام الإسلامية بصفته شيخاً من المشايخ، أي بصفة عضو في هيئة العلماء. وهو نفسه كأزهري، لم يستطع أبداً أن يتبنى مواقف شكري أو مواقف فرج، منظر المجموعة التي اغتالت السادات. وفي حقيقة الأمر، كانوا هدفاً لهجائه اللاذع، «أصحاب المراهقة الفكرية» الذين «قرأوا ثلاث صفحات أو ثلاث كلمات من كتب ابن تيمية». ومع هذا، فقد عبروا، وإن بشكل أخرق، عن التشوش العميق الذي يتحمل مسؤوليته الأولى، في نظر كشك، الأزهر نفسه. حيث فشلت أعلى مؤسسة إسلامية في مهمتها، أي في تربية الشباب. وتستدعي هذه الملاحظة ملاحظات المدعي العسكري إبان محاكمة شكري مصطفى. لكن بينما كان المدعي العسكري يرى جذر الشر في عجز العلماء عن فهم مشكلات العالم الحديث، كان كشك يراه في تبعية الأزهر للنظام السياسي والعسكري نفسه (ولست أدرى من الذي سيعين بعد ذلك شيخاً للأزهر؟ قد يكون لواء أركان حرب ويتولى مشيخة الأزهر) والذي يمنع المؤسسة الدينية من آداء وظيفتها. وفي لقاء أجري معه، اقترح كشك الإجراءات التالية لعلاج هذا الوضع:

١ ـ ينبغي أن يأتي شيخ الأزهر بالانتخاب.

٢ ـ أن يتم استقطاع راتب شيخ الأزهر من أوقاف المسلمين.

٣ ـ عودة الأزهر إلى مرحلة ما قبل ١٩٦١ (قبل الإصلاح الناصري)، وبشكل خاص بالنسبة للمقررات الدراسية.

٤ ـ استبعاد الكليات «العصرية» من الأزهر، واستبقاء كليتي أصول الدين واللغة العربية.

وهنا يتحدى واحد من المؤهلين للحديث باسم الإسلام ذلك «التحديث» الذي سعت إليه الدولة الناصرية.

ومع هذا، فرغم تقديم «نجم الدعوة الإسلامية» لتحليل صارم للدولة المستقلة، واصماً إياها بأقسى النعوت، إلا أننا نجده أقل فصاحة عندما تطرح خطبته عمل للإطاحة بالدولة وبناء مجتمع مسلم مكانها. لكن خطبة تقود بالضبط إلى نفس الموقف، حتى على الرغم من تحذيره لمستمعيه من أهواء «المفكرين المراهقين» دون أن يذكر لهم الطريق الذي يراه صحيحاً. وفي نفس الوقت، فإن خطه يدين الممارسة «الإصلاحية» للإخوان المسلمين الجدد الذين تجمعوا حول التلمساني ومجلة «الدعوة»، كما يستدل على ذلك من سخريته اللاذعة من الذين «يعرضون الله تعالى على حفنة من عبيده ليوافقوا على الله أو لا يوافقوا على الله»، في اللحظة التي انشغلت فيها «الدعوة» بالضغط بعنف على مجلس الشعب من أجل تطبيق الشريعة

إن كشك، مثله مثل قطب، يضع علامات على طريق دون أن يشير إلى نهايته. وفي أكتوبر ١٩٨١ لجأت قوى أخرى لقتل الطاغية في محاولة لتحطيم الدولة.

الفصل السابع

اغتيال الفرعون

- التتر المعاصرون.
- الحرب المقدسة ضد الكفار.
- تنفيذ أوامر الله.
- قتل المسيحيين.
- اغتيال الفرعون.

اغتيال الفرعون

في السادس من أكتوبر ١٩٨١، جلس أنور السادات، مختالاً في زيّه العسكري، في المنصة الرئيسية المخصصة له ليشاهد العرض العسكري الذي خصص لإحياء الذكرى الثامنة لانطلاقة حرب أكتوبر ضد إسرائيل. وكان إحياء هذه الذكرى يتم غالباً في جو احتفالي خاص، نظراً لأن ما حدث في أكتوبر ١٩٧٣ .ـ عندما عبر الجيش المصري قناة السويس وحطم خط بارليف الإسرائيلي في سيناء ـ قد وطّد من سلطات الرئيس، فعبور القناة مثّل بالنسبة للسادات ما مثّله التأميم بالنسبة لعبد الناصر: إنجاز ذو أهمية قصوى، يمنح النظام الشرعية المطلقة، وفي كلتا الحالتين، فإن هذه الشرعية كانت تستخدم بالتالي، لإخماد، أو لمحاولة إخماد، أي نقد يوجه لفساد أو تقصير البيروقراطية، أو لاحتكار السلطة من قبل فئة واحدة، أو لاستمرار البؤس والتخلف.

وقد اختار أعضاء إحدى جماعات الإسلاميين المعروفة باسم «جماعة الجهاد» هذا اليوم المشهود للعمل ضد الدولة بأكثر الطرق المتاحة دراماتيكية: أي باغتيال الرئيس. حيث اجتمع في هذا اليوم، في المنصة، الجهاز السياسي المصري برمته، وارتدى أفراده أزياءهم الرسمية. فبدوا وكأنهم غير حقيقيين، مثل شخوص من الكرتون تجمدت في أوضاع رسمية، ولم يكن لدى أحد من المصريين أدنى شك في أن هذه الأبّهة التي كان يقام بها هذا الاحتفال كان الغرض

منها إلى حد ما التشويش على الانتصارات اللاحقة التي حققها الهجوم المضاد للجيش الإسرائيلي عام ١٩٧٣ وتقدمه الحثيث نحو القاهرة.

وفجأة، وعلى مرأى من كاميرات التليفزيون، أخذت عربة مدفع عسكرية في التوقف، وقفز منها أربعة رجال، وفتحوا نيران أسلحتهم الأوتوماتيكية على المنصة. والرجل الذي بدا في أبهى صورة كان هو الذبيحة: حيث تناثر حرس الرئيس الخاص، ولقي السادات مصرعه وسط حالة من الهلع لا يمكن وصفها. ولو كانت القنابل التي ألقاها أحد المهاجين قد أصابت هدفها، لكان كل الموجودين في المنصة في ذلك اليوم قد لقوا نفس مصير الرئيس. وبعد أن مرت لحظات الصدمة والذهول، عرف المصريون جميعاً الملازم أول خالد الإسلامبولي، قائد مجموعة الاغتيال، كما عرفوا تلك الجملة التي قالها بعد أن أطلق النار وكانت تتردد في كل مكان: «أنا خالد الإسلامبولي، قتلت الفرعون، ولا أخاف الموت».

وقد تداولت الطبقات الغنية، شريط الفيديو الذي صور عملية الاغتيال، والذي وصل سعره إلى أرقام خيالية في السوق السوداء، حيث كان يعرض بشكل مستمر في بيوت الأثرياء. ولم يحظ أي ممن قام بعملية اغتيال قبل ذلك بمثل هذا الإعجاب الذي حظي به خالد الإسلامبولي، بينما قوبلت جنازة الضحية، تلك الجنازة التي حضرها قادة العالم، بغضبة علنية من قبل الشعب المصري. فخالد قتل السادات في أوج الغضبة الشعبية عليه، بعد عام كان من أبرز معالمه أحداث الزاوية الحمراء في يونيو وهجمة سبتمبر القمعية ضد المعارضة الدينية والعلمانية التي أسفرت عن ألف وخمسمائة معتقل.

اي أن خالد الإسلامبولي، في نظر الرأي العام المصري، «اليد اليمنى» للإرادة الشعبية، وليس مجرد عضو عسكري في جماعة إسلامية.

ومثّل هذا العمل نجاحاً مشهوداً للحركة، جاء بعد عقدين سادهما القمع والمواجهات الفاشلة مع الدولة. إلا أنه بعد السادس من أكتوبر، وبعد الهجوم القصير الذي ولّده تمرد الإسلاميين في مدينة أسيوط في ٨ أكتوبر، ثبت أن هذا النجاح لم يكن سوى لحظة مسرحية. فالسادات خلفه نائبه، ولم يحدث أي تغيير بنيوي في الدولة يمكن أن يرضي حركة الإسلاميين. واشتدت الهجمة القمعية الموجهة ضد الحركة، وكأن هذه الحركة كتب عليها أن تظل ضعيفة، وإذا استخدمنا المصطلحات التي تبناها سيد قطب، فإن الحركة كانت تمر «بمرحلة ضعف» جديدة.

والجماعة التي انتمى إليها الإسلامبولي هي أكثر اتجاهات حركة الإسلاميين التي تعرضنا لها حتى الآن شهرة. حيث نمتلك بين أيدينا كتيباً وضعه المفكر الرئيس للجماعة، وهو المهندس عبد السلام فرج. وعنوان هذا الكتاب هو «الفريضة الغائبة»، والفريضة الغائبة هنا هي الجهاد، أي تلك الحرب المقدسة التي يجب إعلانها على الحاكم الظالم ولكن العلماء بذلوا قصارى جهدهم لكي يحجبوها أو يغيبوها. وعلاوة على ذلك، فقد نشرت الصحف اليومية المصرية قوائم مفصلة للمتهمين بعضوية الجماعة. وفي النهاية، باع أحد المحامين نسخة من التحقيقات التي أجريت مع المتهمين الرئيسيين إلى صحيفة لبنانية.

وقد شكّلت أيديولوجية وممارسة جماعة الجهاد تحولاً عن الخط

الذي تبنته حركة الإسلاميين منذ صدور «معالم في الطريق». حيث قدم كتاب «الفريضة الغائبة» نظرية وممارسة الجماعة في صورة تقييم سلبي لمختلف أقسام حركة الإسلاميين. فالجهاد كما أوضح فرج، هو السعي لوضع حد لهذاالسجل الحافل بالإخفاقات.

وفي رأي عبد السلام فرج، فإن كل أشكال الاستراتيجيات الانتقالية التي عبر عنها شكري مصطفى، والجماعات الإسلامية، وأضرابها ـ كل منها عمل على تجنب القمع المؤلم للدولة في نفس الوقت الذي كان يقوم فيه بتدريب المجاهدين ـ كان مصيرها الإخفاق في النهاية. فشكري مصطفى، رغم كل احتياطاته، قد انتهى إلى المشنقة عام ١٩٧٨. ومن ناحية أخرى، فإن طبيعة النظام المعادية للإسلام لم تتغير منذ بداية حركة الإسلاميين، وهذا في ذاته دليل على إخفاقها.

ويستوقف قارىء كتاب «الفريضة الغائبة» عدم اهتمام المؤلف بعملية إعادة بناء المجتمع التي تبنتها جماعة المسلمين أو الجماعات الإسلامية، ورفضه لفكرة إعادة أسلمة المجتمع تدريجياً خلال رئاسة السادات. فالمساجد كانت تقام في كل مكان، وتطبيق الشريعة الإسلامية يناقش في مجلس الشعب، والنساء المحجبات والشباب الملتحون صارت من المناظر المألوفة في الحياة العصرية ـ لكن ما كان يعني فرج، أن كل هذا ليس له أهمية طالما يقبض على السلطة حكام يعتبرهم خارجين على الإسلام.

هذه الأيديولوجية كرست كتابه بالتالي لمسألة السلطة والدولة، دون أن يتعرض لأي تحليل للمجتمع. وفي بحثه عن نقطة الضعف في فكر الإسلاميين منذ حسن البنا ـ أي استراتيجية الإستيلاء على

السلطة ـ أرجع ذلك إلى الأولوية المطلقة للجهاد ضد الحاكم الظالم، أي الحرب المقدسة في صورة ثورة ضد النظام واغتيال رأس الدولة. وبهذا اختلف عبد السلام فرج مع استراتيجية «معالم في الطريق» ومع صورها المعدَّلة التي تعاقبت في السبعينات.

• التتر المعاصرون:

قدم كتيب فرج برنامجاً عملياً لتأسيس الدولة الإسلامية. وكان للكتاب أصالته التي لا يمكن إنكارها، رغم أنه في نطاق جماعة الجهاد، التي انقسمت إلى قسمين أحدهما في القاهرة والآخر في الصعيد، لم يولِ قادة القسم الأخير النص الذي قدمه عبد السلام فرج والذي كان ينتمي لمجموعة القاهرة اهتماماً كبيراً. فكرم زهدي، زعيم العناصر النشيطة في المنيا وأسيوط، قرر في التحقيقات أنه سمع أن «الفريضة الغائبة» لم يتضمن شيئاً جديداً في الواقع وأنه لم يكن سوى تجميع لمقتطفات أخذت عن عدد من العلماء.

ويستطيع أي قارىء عادي أن يخرج من الكتاب بالانطباع التالي: على النقيض من شكري مصطفى الذي رفض الحديث الشريف ككل، استخدم عبد السلام فرج الحديث كمصدر لتدعيم أفكاره الخاصة. وكان مرجعه المحوري نصاً قصيراً للمفكر الكبير الذي عاش في العصر الوسيط، ابن تيمية، وقد مكّنه تفسيره لابن تيمية (أو تحريفه له، على حد تعبير منتقديه) من البرهنة على الحقيقة التالية: رغم أن السواد الأعظم من الجماهير مسلمون الآن، فإن حكامهم يستخدمون اسم الله فقط لكي يحكموا بما يخالف المبادىء التي جاء بها القرآن. فالنمط الذي يتبعه حكام المسلمين اليوم، كما

قال فرج، هو الذي اتبعه التتار الذين استولوا على البلاد الإسلامية وطبقوا فيها نظاماً قانونياً غير إسلامي، أي «الياسق». وكما أفتى ابن تيمية بضرورة الجهاد ضد الحاكم الذي يحكم وفقاً لمبادىء التتار، أمر فرج بضرورة إعلان الحرب المقدسة ضد النظام الذي لم يكتف بأن لا يحكم وفقاً للشريعة الإسلامية، بل طبق نظاماً قانونياً زيفه المشرعون الغربيون.

بعد المقدمة التمهيدية المألوفة، بدأ كتيب فرج كما يلي(*) «فإن الجهاد في سبيل الله، بالرغم من أهميته وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين، فقد أهمله علماء العصر وتجاهلوه بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد. آثر كل مسلم ما يهوى من أفكار وفلسفات على خير طريق رسمه الله سبحانه وتعالى لعزة العباد».

«والذي لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف، ولذلك يقول ﷺ «بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له..» وإقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة قد بشّر بها رسول الله، ﷺ، هذا فضلاً عن كونها أمر من أوامر المولى جل وعلا واجب على كل مسلم بذل قصارى جهده لتنفيذه.. هو فرض أنكره بعض المسلمين، وتغافل عنه البعض، مع أن الدليل على فريضة قيام الدولة واضح بيِّن في كتاب الله تبارك

(*) اعتمدنا في المقاطع التي استشهد بها المؤلف من كتاب «الفريضة الغائبة» الذي وضعه المهندس محمد عبد السلام فرج على كتاب الأستاذ جمال البنا «الفريضة الغائبة.. جهاد السيف أم جهاد العقل»؟ والذي ناقش فيه أفكار الكاتب والكتاب (المترجم).

وتعـالى «وأن أحكم بينهم بمـا أنـزل الله» ويقـول: «ومن لم يحكم بمـا أنزل الله فأولئك هم الكافرون».

«ويبـدو هنا تسـاؤل: هـل نحن نعيش في دولـة إسـلاميـة؟ من شروط الدولة أن تعلوها أحكام الإسلام. . .

«وأفتى شيـخ الإسـلام ابن تيميـة في كتـابـه «الفتـاوى» ـ الجـزء الرابع ـ «كتاب الجهاد» عندما سئل عن بلد تسمى «ماردين»(*) كانت تحكم بحكم الإسلام ثم تولى أمرها أناس أقامـوا فيها حكم الكفـر: هـل هي دار حرب؟ فـأجاب: أن هـذه مركب فيهـا المعنيـان، فهي ليست بمنـزلـة دار السلم، التي يجـري عليهـا أحكـام الإسـلام، ولا بمنـزلة دار الحـرب، التي أهلها كفـار، بل هي قسم ثـالث، يعـامـل المسلم فيهـا بما يستحق، ويعـامل الخـارج عن شريعـة الإسـلام بمـا يستحقه. . .

«فـالسلم لمن يستحق السلم، والحـرب لمن يستحق الحـــرب. .

(*) مـدينة مـاردين، مدينـة تقع في مـوقع جيـد التحصين في ملتقى طـرق للقوافـل التجارية شمال العراق، وقد حكمها المسلمـون منذ سنـة ٦٤٠ م. وفي ١٢٦١ م طلب الملك المغـولي هـوليجـو خـان Hülegü Khan من حـاكم مـاردين، نجم الدين غازي سعيد، أن يخضع لـه، فأرسـل حاكم مـاردين له ابنه مظفـر كرهينة، إلا أنه لم يحافظ على حيادة. فحاصر التتار المدينة في السنة التالية، وقتل مظفر والده لكي يضع حداً لمعاناة عامة الشعب. وبعد ذلك توجه المغول ملكاً، وقـد ورث نسله التاج والمظلة، رمـز الملكيـة. وقـد كـان مـظفـر حـاكم مسلم بالوراثة، لكن عرشه كان يحميه الكفار حيث كان هـو نفسه رهينتهم، إلى حـد أن شعـارات السـلطة (التاج والمظلة) كان لهـا نفس المعنى عنـد المغـول، وهـذا بالطبع ليس في الإسلام.

فالدولة تحكم بأحكام الكفر، بالرغم من أن أغلب أهلها مسلمون . . . . .

«والأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر. . . فبعد ذهاب الخلافة نهائياً عام ١٩٢٤ واقتلاع أحكام الإسلام كلها، واستبدالها بأحكام وضعها كفّار. . . أصبحت حالتهم كحالة التتار كما ثبت في تفسير ابن كثير لقوله سبحانه وتعالى، في سورة المائدة: «٥/ ٥٠» **﴿أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾**.

«قال ابن كثير(*) «ينكر الله تعالى على من خرج عن حكم الله المحكم، المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله» كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات مما يصنعونها بآرائهم وأهوائهم، وكما يحكم به التتار من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيزخان. الذي وضع لهم الياسق(**)، وهو عبارة عن كتاب مجموع من أحكام

(*) ابن كثير (١٣٠٠ - ١٣٧٣) فقيه إسلامي تأثر تأثيراً شديداً بابن تيمية.

(*) الياسة (وتسمى أيضاً الياسق أو الجاسق) تصنيف جنكيزخان الذي جمع القانون العرفي المنغولي والقوانين والأعراف الشعبية. وقد تصور واضعها أنها ستكون مصدر إلهام لمعاصريه ومن سيأتي بعده. ولم يصلنا سوى القليل عن الياسة، معظمها فقرات متناثرة ذكرها مؤلفون مسلمون لا يمكن الاعتماد عليهم. وقد خصص المقريزي (١٣٦٤ - ١٤٤١) عدة فقرات مشهورة لها، وقال أن الصياغة العربية للكلمة حرفتها إلى (سياسة)، وأصل هذه الكلمة فعلاً هو ياسة. أنظر مقالي:

«L'Egypte d'aujourd'hui: mouvement islamiste et Tradition savante, in Annales, ESC, No. 4,1984».

قد اقتبسها من شرائع شتى، من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية وغيرها، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره وهواه فصارت شرعاً متبعاً يقدمونه على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله. فمن فعل ذلك فهو كافر، ويجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله، فلا يحكم سواه من كثير ولا قليل» ـ ابن كثير ـ الجزء الثاني ـ ص ٦٧».

«فحكام هذا العصر في ردة عن الإسلام، تربوا على موائد الاستعمار سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء».

• الحرب المقدسة ضد الكفار:

قد يصيبنا الملل من الخوض في هذه المقتطفات العديدة التي استشهد بها عبد السلام فرج من ابن تيمية. لكنها تشكل القسم الأكثر وضوحاً من الجزء الأول من النص، ومؤلف الكتاب لم يفعل شيئاً سوى التسلل بين المقاطع العابرة التي تنطبق على مناسبات بعينها محاولاً أن يجعل منها مناسبة للوقت الحاضر ومن ثم ليطبقها على مصر المعاصرة.

وقد أنكر كل المراقبين المصريين تقريباً مشروعية استخدام فرج لنص عالم الحديث العظيم. وحجتهم في هذا أن عبد السلام فرج، الذي قال عنه الشيخ كشك أنه «مفكر مراهق» «Pubescent thinker»، لم يفهم شيئاً من النصوص التي أخذ منها مقتطفاته وأن هذه النصوص على أي حال لا يسري مفعولها على وصف المجتمع أو الدولة في مصر المعاصرة.

لماذا قرر عبد السلام فرج أن يقيم دعوته على تعاليم ابن تيمية؟

ولماذا اختار نصاً لم يكن واحداً من أشهر مؤلفاته، ولم يكن سوى تجميع لفتاوى خصصت للرد على أسئلة تخص زمن معين؟.

ولد ابن تيمية لعائلة من القضاة (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) ونشأ في أوج عصر المماليك في وسط ثقافي كانت القاعدة فيه هي عدم مقاومة الظلم و «النشاط الفقهي الذي لا ينازع فيه كان الجهاد فقط، وهو الذي يتطلب أقصى جهد من كلٍ وأقصى التحام من الجميع. وقد أصبح عملاً ينطوي على الندم الاجتماعي والانسحاب الفردي إلى الصلاة، والصوم، والعزلة»[٢٣]. والدوائر السياسيه ـ التي هيمن عليها الأمراء، وهم في الأصل عبيد أتراك سابقون تعربوا جزئياً وتلقوا تربية عسكرية خالصة ـ سعت لاكتساب الشرعية الإسلامية من العلماء، الذين «جعلتهم روحهم الطيعة معتمدين تماماً على طبقة الأمراء، ولم يشاركوا على الإطلاق في الثورات الشعبية، التي ظلت على الدوام حركات اجتماعية افتقرت إلى الأيديولوجية وإلى التماسك»[٢٣]. ورغم أن سلطة العلماء لا غنى عنها لكفالة هيمنة الدكتاتورية العسكرية الأوليغاركية الغريبة عن الجماهير الشديدة التدين»[٢٣]، فإن المذهب القضائي للدولة المملوكية لم يكن الشريعة الإسلامية، «والعلمنة(*) القانونية. . . كانت علاوة على ذلك تزداد باضطراد من خلال فساد حكام معينيين، ومن خلال الأوضاع الفردية المجردة التي ينزع فيها السلاطين إلى العمل في ظل المغريات الكافية للمزاج الشخصي ودون أية ضغوط، وربما أيضاً من خلال فساد ورشوة الهيئة الإدارية التي يبدو أنها كانت مُصِرَّة على استغلال القانون أكثر من خدمته»[٢٣].

(*) المقصود هنا بالعلمنة النزوع إلى إضفاء الطابع الدنيوي على التشريع (المترجم).

تلك كانت الأوضاع التي ظهر فيها ابن تيمية. وليس هناك سوى شك ضئيل في أنه لولا الطابع الأجنبي للطبقة العسكرية، لاستدعى هذا الوصف لمصر في عصر المماليك المقارنة بالمجتمع المصري المعاصر كما تراه حركة الإسلاميين.

وقد واجه ابن تيمية المجتمع الذي أدرك أمراضه بالفعل، وأحد هذه الأمراض كان الظلم، الذي أصبح الآن المبدأ الذي يعلو كل شيء، مما ألحق الأذى بوجدانه المسلم، فوهب حياته وعمله للنضال من أجل استبدال «نظام الاستغلال الاجتماعي الذي قام على قاعدة الأقلية العسكرية... بنظام آخر مثالي للتكافل الاجتماعي من أجل عزّة الإسلام[٢٣].

وهذا النضال هو «الجهاد» الذي كان عقيدة ابن تيمية في مجملها، أو كما قال هنري لوست Henri Loust، كانت دعوته الدائمة والأبدية.

وقد خصص ابن تيمية أحد فصول رائعته «السياسة الشرعية»، للجهاد، «أفضل ما تطوع به الإنسان، وكان ـ باتفاق العلماء ـ أفضل من الحج والعمرة، ومن الصلاة التطوع، والصوم التطوع، كما دل عليه الكتاب والسنة»[*][٢٤].

فطبيعة المرء الحقيقية كمسلم لا تظهر في معاناة الصيام ولا في الانسحاب إلى التقوى الفردية، وإنما في الجهاد: «فإن من الناس من يرغب في الأعمال الشديدة في الدين أو في الدنيا، مع قلة منفعتها،

(*) السياسة الشرعية في إصلاح «الراعي والرعية»، طبعة دار الهلال، ص ١١٢، ١١٣، (المترجم).

فالجهاد أنفع فيها من كل عمل شديد»[٢٤]. ورغم أن الدمشقي الثائر قد وجه هذه الكلمات بشكل أساسي إلى هؤلاء الذين لجأوا إلى التصوف، فمن المفهوم أن يلجأ رجل مثل فرج، بعد أن قرأ النص، إلى تطبيق نفس الكلمات على إخوته في الدين، الذين أضاعوا، وفقاً لرأيه، وقتهم في سعيهم لممارسة إسلام لم يكرس بشكل كامل للجهاد. وفي واقع الأمر، كما سنرى بعد قليل، فقد كان هذا هو النقد الرئيسي لمؤلف «الفريضة الغائبة» الذي أخذه على تجمعات الإسلاميين والتجمعات الإسلامية الأخرى.

وقد أجاز ابن تيمية ما يمكن أن نسميه «بالجهاد داخل المجتمع»، حيث أكَّد على أنه «ثبت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة أنه يقاتل من خرج عن شريعة الإسلام وإن تكلم بالشهادتين»[٢٤]. ولكن السياسة الشرعية لم تقرر بشكل واضح ما إذا كان هذا الأمر موجهاً بشكل أساس إلى الحاكم أو إلى الثائر. فلجأ فرج بالتالي الى نص أقل شهرة، حدَّد ملوك ماردين الكفار والتتار كأهداف يعلن عليها الجهاد. ومن ثم فقد ساوى فرج بين هذه الصور التاريخية وبين حكام اليوم.

تلك كانت بعض عناصر حياة ونضال ابن تيمية الذي كان المجاهدون الإسلاميون المنتمون لجماعة الجهاد قادرين على استخدامه لإقرار مشروعية عملهم باسم تعاليم الإسلام. وسواء حرَّفوا النص أم لم يحرفوه وهو السؤال الذي أثار جدلاً عنيفاً بين مختلف المعارضين على الساحة المصرية المعاصرة، حيث ادعى كل منهم احتكاره للتفسير الشرعي أو «التقدمي» للفقيه الكبير. أما بالنسبة لنا فالمهم هو أن فرج قد شعر بأهمية اللجوء إلى سلطان ابن تيمية لإضفاء الشرعية على نضاله الخاص، أي على اغتيال السادات.

• تنفيذ أوامر الله:

إذا كان فرج قد اعتبر الجهاد جزء من تعاليم الإسلام الغائبة وأن عملية استعادتها هي المهمة التي ألقيت على عاتقه، فقد قرر أيضاً أنه، أي الجهاد، هو الطريق الوحيد الفعال للنضال من أجل تأسيس الدولة الإسلامية، لأن كل الطرق الأخرى، مهما تطلبت من تضحيات، مآلها إلى الفشل.

وفي سعيه لحشد الأدلة على هذا الفشل، صاغ فرج قائمة بالاتجاهات المختلفة في حركة الإسلاميين كنماذج للصيغ المسلمة لإعادة بناء المجتمع في مصر المعاصرة. فانتقد أولاً الجمعيات الخيرية التي أسسها بعض المسلمين المصريين لتنظيم حياتهم اليومية بشكل تعاوني. وهذا النشاط الخيري يتم تحت الإشراف التام لوزارة الشؤون الاجتماعية، رغم أن أنشطتها (الخدمات المحلية، قراءة القرآن وتفسيره، إلخ). تدار من خلال أعضائها وليس من خلال السلطات التنفيذية[٦]. وخلال رئاسة السادات، أصبحت بعض هذه الجمعيات معامل تفريخ أخرجت الأعضاء الجدد لجماعات الإسلاميين الراديكالية. وقد أكد فرج على أن هذه الجمعيات الخيرية لم تقدم أية مساهمة تذكر للجهاد من أجل الإسلام:

«هناك من يقول إننا نقيم جمعيات تابعة للدولة تدفع الناس إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأعمال الخير، تلك أوامر من الله عز وجل، ولكن إذا تساءلنا هل كل هذه الأعمال والعبادات هي التي سوف تقيم دولة الإسلام، فالإجابة الفورية هي «لا» هذا بالإضافة إلى أن هذه الجمعيات خاضعة أصلاً للدولة، ومقيدة بسجلاتها، وتسير بأوامرها».

وبعـد نقده لهؤلاء الـذين سعوا إلى تقـويم النفـوس، استمـرت «الفريضة الغائبة»:

«هناك من قال إن علينا أن نقيم حزباً إسلامياً في قائمة الأحزاب الموجودة.. ولن يستـطيع حـزبهم بلوغ الهدف الـذي قام من أجله، وهو تحطيم الـدولة، بل عـلى العكس، فسيكون ذلـك إسهامـاً في بناء دولـة الكفر، فهم يشـاركونهم في الآراء.. ويشـتركـون في عضـويـة المجالس التشريعية التي تشرع من دون الله..» وآخرون قالوا إن على المسلمين الاجتهاد في الحصول على المنـاصب وأن تملأ المراكز بـالطبيب المسلم والمهنـدس المسلم، إلخ، ومن ثم فسيتصـدع النـظام الكـافـر تلقائياً ودون مجهود وسيفسح الطريق أمام الحكم الإسـلامي.. والمرء لا يحتاج لسماع هذا الزعم إلا مـرة واحدة ليتحقق من أن هـذا محض خيال».

«وما زال البعض يقول إن الـدولة الإسـلامية ستقـوم من خلال الدعوة وحدها، وتكوين قاعدة عريضة... وبالنسبـة للبعض، فهذا يساوي التحول عن الجهاد، رغم أن الحقيقة هي أن القلة المؤمنة هي المطلوبة لقيام الدولة الإسلامية.. وعلى كـل حال، كيف للدعـوة أن تحرز أي نجاح ووسائل الاتصال كلها يسيـطر عليها النـظام الكافـر، الذي أعلن الحرب على دين الله»؟.

«والبعض يقول إن الطريق لإقامة الـدولة الإسـلامية هـو الهجرة إلى بلد أخرى، وإقامة الدولة هناك، ثم العودة مرة أخرى فاتحين.. عليهم توفير الجهد، وإقامـة دولة الإسـلام ببلدهم، ثم يخرجون منها فاتحين..».

«ومثل هؤلاء من يقول: إنـه سوف يهـاجر إلى الجبـل، ثم يعود

فيلتقي بفرعون، كما فعل موسى، وبعد ذلك يخسف الله بفرعون وجنوده الأرض. . وكل هذه الشطحات ما نتجت إلا من جراء ترك الأسلوب الصحيح والشرعي الوحيد لإقامة الدولة الإسلامية. .».

«وفي النهاية، هناك من قال بأن علينا الانشغال بطلب العلم، إذ كيف سننتصر في المعركة المقدسة دون علم؟. . . فمن يحتج بعدم علمه بأحكام الجهاد فعليه أن يعرف أن أحكام الإسلام سهلة وميسرة إن أخلص النية لله فعلى هذا ينوي الجهاد في سبيل الله. وبعد ذلك فأحكام الجهاد تدرس في سهولة ويسر وفي وقت قصير للغاية. . أما تأخير الجهاد بحجة طلب العلم، فتلك حجة من لا حجة له. .

وبقراءتنا لهذه السطور، نتعرف على الملامح المألوفة الآن للاتجاهات المختلفة في حركة الإسلاميين المصرية. ففرج ينبِّه الإخوان المسلمين الجدد، الذين طالبوا بإلحاح في عامي ١٩٧٦ و١٩٧٧ بإنشاء حزب إسلامي، بأنه لا يمكن لأحد أن يتمتع بالحصانة وهو يشارك في نظام يسيطر عليه ويتلاعب به الكفار. أما هؤلاء الذين اعتمدوا على الدعوة وحدها، مثل كشك، فقد رد عليهم فرج بأن النظام سيكون قادراً على الدوام على التخلص من صوت الداعية كلما حانت الفرصة له. ورد على الجماعات الإسلامية، التي كانت عاجزة عن الحركة خارج أسوار الجامعات والتي كان يحلم بعض أعضائها بالتغلغل داخل جهاز الدولة في محاولة لتقويضه من الداخل، بأن العلم لا يجب أن يضعف من العزيمة وأن العمل في أجهزة الدولة سيقوي تلك الدولة في النهاية، كما أكد فرج لهؤلاء الذين اتبعوا شكري مصطفى في هجرته أن هذا الطريق ليس سوى ذريعة لتجنب الالتزام الصارم بالجهاد.

ويجب التسليم بأن فرج، لكي يوقف هذا السجل الحافل بالإخفاق، قد لمس بدقة بالغة العامل الرئيسي لافتقار أسلافه إلى النجاح: أي عجزهم عن طرح مسألة الاستيلاء على السلطة.

ولا يعني هذا أن دلالة الجهاد قد استخف بها أسلافهم مثل البنا، والمودودي، وقطب، حيث كانت نصوصهم الهامة التي عالجت مسألة الجهاد المقدس في سبيل الله توزع بشكل واسع في شكل كتيبات من خلال الطلبة الإسلاميين في السبعينات. لكن حركة الإسلاميين، حتى ظهور فرج، ظلت تعاني من جراح القمع: فذكريات مذابح ١٩٥٤ و١٩٦٥ كانت ما تزال ساطعة. ومن ناحية أخرى، لم تقر جماعة الجهاد ديالكتيك مرحلتي الاستضعاف والتمكن. ولأن كل هذه السبل كانت تؤدي إلى المشانق والمعتقلات، فإن ما تحتاجه الجماعة قبل أي شيء آخر هو الهجوم الأكثر سرعة بقدر الإمكان على الدولة الكافرة، والاستيلاء على السلطة.

وكان من الصعب تغيير قرار فرج. فقد بشر بالجهاد كنضال عسكري مباشر ضد الحاكم الظالم. وهذا، كما قال، واجب على كل المسلمين، والهدف الأول يجب أن يكون العدو الداخلي، وأما الأعداء الخارجيين فيأتي دورهم بعد ذلك:

«بالنسبة للأقطار الإسلامية فإن العدو يقيم في ديارهم، بل أصبح العدو يمتلك زمام الأمور، وذلك العدو هو هؤلاء الحكام الذين انتزعوا قيادة المسلمين، ومن هنا فجهادهم فرض عين».

ويوضح هذا التأكيد كيف كان فرج مهتماً بأن يضع عمله داخل إطار التراث الإسلامي. ففرض الجهاد نوعان. عندما يكون مرتبطاً بحرب الفتح خارج أقاليم الإسلام، يصبح «واجباً جماعياً (فرض

كفاية): حيث أن بعض المسلمين يكفلون إنجازه، بينما يعفى البعض الآخر منه». ومن ناحية أخرى، «عندما يُهاجَم المسلمون، تصبح الحرب حرباً دفاعية، ومن ثم تشكل واجباً يفرض على كل مؤمن (فرض عين)، حتى على هؤلاء الذين لم يتعرضوا للهجوم بشكل شخصي»[٢٤]. وهنا كان العدو داخل أرض الإسلام نفسها. والحاكم المطلق يجب أن يحارب كما حورب الصليبيون الذين غزوا البلاد بالضبط: من خلال تعبئة ليست فقط عامة بل شاملة. وهذا هو الفرق بين قتال العدو الداخلي والعدو الخارجي.

«وهناك قول بأن ميدان الجهاد اليوم هو تحرير القدس، كأرض مقدسة، والحقيقة، أن تحرير الأراضي المقدسة أمر شرعي واجب على كل مسلم ولكن:

أولاً: إن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد.

ثانياً: إن دماء المسلمين التي ستنزف، حتى وإن تحقق النصر. فالسؤال الآن: هل هذا النصر لصالح الدولة الإسلامية القائمة؟ أم أن هذا النصر هو لصالح الحكم الكافر القائم؟ وهو تثبيت لأركان الدولة (الخارجة) عن شرع الله؟.. فالقتال يجب أن يكون تحت راية مسلمة وقيادة مسلمة، ولا خلاف في ذلك[*].

ثالثاً: إن أساس وجود الاستعمار في بلاد الإسلام هو هؤلاء الحكام فالبدء بالقضاء على الاستعمار هو عمل غير مجدي

(*) ينتقد فرج هنا هؤلاء الإسلاميين الذين رحبوا بالقول بأن النصر في حرب أكتوبر ١٩٧٣ قد تم باسم القرآن.

وغير مفيد، وما هو إلا مضيعة للوقت. فعلينا أن نركز على قضيتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله أولاً في بلدنا، وجعل كلمة الله هي العليا

وتذكرنا هذه السطور بإجابة شكري مصطفى على سؤال المحكمة عن الموقف الذي ستأخذه الجماعة إذا غزت «القوات اليهودية» مصر: «إذا وصل اليهود أو غيرهم فإن الحركة لن تسعى للحرب في صفوف الجيش المصري، بل عليها أن تذهب بنفسها إلى مكان أمين». وبمعزل عن الاختلاف الجذري بين تكتيك «العزلة» (أو الانسحاب) الذي دعى إليه شكري مصطفى والجهاد الذي شدد عليه فرج، فقد كان هناك تطور في طابع الحديث عن إسرائيل، حيث كان نوفمبر ١٩٧٧ هو الحد الفاصل. فقبل ذلك اليوم كانت الدولة هي التي تصر على الحرب، بينما أطلقت التجمعات المعارضة بعد هذا التاريخ نفس النداء، اليسار باسم محاربة «رأس الجسر الذي وضعته الامبريالية في الشرق الأوسط»، والإخوان المسلمون الجدد وجزء من حركة الإسلاميين باسم «تحرير الأماكن المقدسة». وقد وجه فرج خطابه إلى المعارضة، في حين تحدث شكري مصطفى إلى الدولة.

ولم يعلق مؤلف الفريضة الغائبة أية آمال على الدولة، التي كانت في تناقض شديد مع الموقف الساذج سياسياً لجماعة المسلمين. ونظر بازدراء أيضاً لهؤلاء الذين اعتبروا الامبريالية هي المسؤولة عن كل مشاكل مصر. واعتبر أن أي شيء غير قتال الطاغية هو مجرد لغو في أفضل الأحوال، وتعزيز للنظام في أسوئها من خلال تحويل اتجاه الطاقات إلى الخطابة التي لا طائل منها أو تجاه أهداف تافهة، تلك

الطاقات التي يمكن توجيهها بشكل أفضل. وفي الواقع، فإنه حتى إذا تعرض هذا الجهاد للهزيمة، فإننا يجب أن نحاول ولا شيء غير هذا: «إن إقامة الدولة الإسلامية هو تنفيذ لأمر الله، ولسنا مطالبين بالنتائج... بمجرد سقوط الحكم الكافر فكل شيء سوف يصبح بأيدي المسلمين..».

وفي النهاية، يجب ملاحظة أن التنظيم الذي أسمته الصحف المصرية «جماعة الجهاد» يفتقر في واقع الأمر إلى درجة الالتحام التي نتوقعها من جماعة ، تخطط لاغتيال رأس الدولة. وهذا لا يعود فقط لوجود فرعين منفصلين ـ واحد في القاهرة والآخر في الصعيد ـ كانا في أفضل الأحوال يتعاونان دون أن يسود أحدهما الآخر، بل لأن الاغتيال نفسه لم يقر إلا قبل عشرة أيام من تنفيذه. والمحرك الرئيسي له كان خالد الإسلامبولي، وقد حظي بموافقة «مجلس شورى التنظيم»، الذي كان يواجه في الحقيقة أمراً واقعاً.

• قتل المسيحيين:

كما كان كتيب فرج مجرد نتاج رؤية نقدية لحركة الإسلاميين، كذلك كان مجاهدو جماعة الجهاد مجرد أطفال ضائعين Babes-in-the-wood. والإشارة هنا تعود على ظاهرة الخروج من جماعة إلى أخرى، وخاصة في حالة شكري مصطفى وتهديداته بعقاب الخارجين من جماعته على أنهم مرتدين. وأفضل رؤية لحركة الإسلاميين، التي وصفها فرج بأنها «حقل الذين يعملون من أجل الإسلام»، رؤيتها على أنها سديم من جماعات صغيرة تتأرجح أيديولوجياً بين فرج وشكري من ناحية والتلمساني من ناحية أخرى.

واللحظة التي يحترق فيها أي نجم في هذا السديم خاصة إذا ما صاحب هذا الاحتراق بريق أخاذ، هي اللحظة التي سيجذب حوله هالة من المجاهدين الهائمين في حركة الإسلاميين.

فبعد رحلة السادات إلى القدس، ضاعفت الجماعات الإسلامية من هجومها الكلامي على النظام، إلا أنه لم يطرح أي عمل حقيقي على هذه التجمعات: حيث أخذ نزوع الجماعات إلى العنف شكل العمل الجسدي ضد كل ما شكل بالنسبة لهم جرائم أخلاقية، (اصطحاب الشبان للفتيات، والحفلات الموسيقية، وعروض السينما).. إلخ. وقد حولت هذه الأعمال حرم الجامعات إلى أرض إسلامية، لكن رغم هذا كان هناك هوة عميقة تفصل بين القول والفعل، ذلك الفعل الذي أدركه مجاهدو جماعة الجهاد فيما بعد.

أي أن نشأة جماعة الجهاد جاءت من الانقسامات في الجماعات الإسلامية وكانت واضحة بشكل خاص في الصعيد. فأمير الجماعات في أسيوط، ناجح إبراهيم عبد الله سيد ـ الرجل الذي عرفه وادي النيل بأكمله باسم ناجح فقط، وهو خطيب موهوب ذو فصاحة بليغة، وظهر بشكل خاص في الخطب التي كان يلقيها في استاد الجامعة أثناء العيدين(*) ـ أصبح أحد قادة جماعة الجهاد، والرابع في قائمة المتهمين. وقائد فرع الصعيد، كرم زهدي الذي كان يعيش في المنيا وكان على اتصال بفرج من خلال طالب من الإسلاميين وكان يقابله بانتظام في لقاءات الجماعات. وفي النهاية، كان محمد الإسلامبولي، شقيق الملازم أول خالد الإسلامبولي، قائداً للجماعات في كلية التجارة بجامعة أسيوط. وفي واقع الأمر، فكما كان إعدام الدولة القيصرية لأخيه هو الدافع الذي حرك لينين نحو العمل، فإن خالد

(*) أنظر الفصل الخامس.

قرر أن يقتل السادات بعد أن علم بالظروف التي يعيش فيها أخوه وهو رهن الاعتقال، حيث أن محمد الإسلامبولي كان واحداً من ١٥٣٦ معتقلاً قبض عليهم في بدايات سبتمبر ١٩٨١ بعد أحداث «الفتنة الطائفية».

وقد قالت أم خالد بعد ذلك في مقابلة مع إحدى المجلات الأسبوعية: «عندما سمع خالد الأخبار، انفجر خالد في البكاء وقال لي (لماذا قبض على أخي، الذي لم يرتكب جريمة قطّ، وظل يبكي كثيراً حتى أصيب بالتشنج. وبعد أن هدأ قال لي، (كوني صبورة، يا أمي، إنها إرادة الله.. وكل طاغية وله نهاية).

وكان تعطش جزء من مجاهدي الجماعات الإسلامية لعمل أكثر جذرية وتحررهم من تردد الجماعات وافتقارها إلى استراتيجية قومية هو الذي شجعهم على الاجتماع معاً في جماعة الجهاد، والتي قدمت لهم إمكانية العمل السريع والعنيف. وهذه الظاهرة يمكن ملاحظتها بشكل خاص في الصعيد، حيث كان ٦٤٪ من أعضاء الجماعة طلاباً (بينما ٣٦٪ فقط كانوا يشغلون وظائف خارج الجامعة). بينما كان الطلاب في القاهرة، من ناحية أخرى، أقلية داخل الجماعة. وقد يرجع هذا إلى نفوذ عبد السلام فرج، الذي تولى تجنيد الأعضاء من بين الشباب الذين كانوا يرتادوا مساجد «المجاهدين» في حي بولاق الدكرور في الضواحي الغربية من العاصمة.

وفي هذا الحي الذي كانت معظم أبنيته دون المستوى، وكان يعيش فيه آلاف المهاجرين من الريف، والذي كان أقل من ٣٠٪ من منازله فقط هي التي لديها مياه وصرف صحي، إعتاد فرج إلقاء خطبة الجمعة في أحد المساجد الأهلية الذي بناه نسيب له. وخلال

المناقشة مع مستمعيه، كان يحدثهم عن ضرورة الجهاد المسلح لتأسيس الدولة المسلمة، وبعد تبادل الزيارات، ينجح في استمالة عدد منهم. وفي المقابل يقدمونه لأصدقائهم وأقربائهم، وهؤلاء يصبحون بالتالي مرشحين للتجنيد. وقد تكون تنظيم القاهرة من خمس أو ست مجموعات، لكل منها أميرها الخاص. ويتقابل الأمراء أسبوعياً ليرسموا الاستراتيجية العامة. ويبدو أن كل أمير كان يحتفظ بدرجة من الاستقلالية، وأن فرج لم يكن يمارس ذلك النوع من السلطة، الذي هيمن به شكري مصطفى على جماعة المسلمين، على أعضاء الجماعة، وبدرجة أقل على الأمراء، سواء كان سبب هذا افتقاره للقدرة أو افتقاره للإرادة.

وقد تقابل فرج مع كرم زهدي، الذي كان رأس العناصر الإسلامية النشيطة في الصعيد، لأول مرة، في عام ١٩٨٠. ووفقاً لرواية مؤلف الفريضة الغائبة، فإن فرج هو الذي أقنع كرم زهدي، بأن الجهاد المسلح ضد الحاكم الظالم ـ والذي كان في هذه الحالة اغتيال السادات ـ هو الشرط الهام والكافي لتأسيس الدولة الإسلامية. ووفقاً لكرم زهدي الذي لم يقدر فرج تقديراً كبيراً، فإن هذا اللقاء لم يضف له شيئاً جديداً، حيث كان رأيه، أن الجهاد واجب يؤيده كل الدعاة المستقيمين، إلا أنه يجب إعلانه أولاً وقبل كل شيء على المسيحيين، وبعد ذلك على الرئيس، الذي اعتبره رهينتهم.

ورغم عدم التعاطف بين قادة القاهرة وقادة الصعيد، إلا أن اللقاءات كانت تتم بينهم بشكل منتظم، وبالتناوب في أرض كل منهم مرة. وفي يونيو ١٩٨٠ قرروا أن ينسقوا أنشطتهم، مع احتفاظ كل منهم بحرية العمل داخل منطقته. ولضمان اتفاقهم، طلبوا من

الشيخ عمر عبد الرحمن، وهو أستاذ ضرير في جامعة الأزهر بأسيوط، أن يصبح مفتي الجماعة.

وكان للشيخ روابط بكرم زهدي منذ ١٩٧٤، عندما كان الأخير عضواً في الجماعات الإسلامية، التي كانت تدعو الشيخ بانتظام لإقامة الندوات في المنيا وأسيوط. وقد كان الشيخ، من فرط التزامه بالسنة، يمنع تلميذاته من سؤاله أي سؤال، ويصر أن يقوم بذلك زملاؤهم الذكور. فرغم أن إصابته بالعمى كانت تحميه من «الزنا» بالعين، إلا أنه كان يخاف من ارتكاب الزنا بالأذن، من خلال سماع صوت امرأة محرمة عليه.

وفي ربيع ١٩٨١ وافق الشيخ على العمل كمفتي للجماعة. وبينما مثل فرج وزهدي السلطة التنفيذية، أو سلطة الخلافة، كان مفتيهم يصدر الفتاوى التي تمنح الشرعية لكل أعمالهم. أي أنه كان أزهرهم. وعندما يسمع المجاهدون الشباب هذه الفتاوى، يتأكدون من دخولهم الجنة في حالة انضمامهم إلى الجهاد المسلح أو في حالة قتلهم الصياغ الأقباط خلال السرقات التي كانوا يقومون بها من أجل تمويل التنظيم.

وقد اختلفت رؤية مجاهدي القاهرة للمسيحيين عن رؤيه مجاهدي الصعيد. حيث قررت مجموعة القاهرة أن الهدف الرئيسي للجهاد هو تدمير الدولة الكافرة. أما مسألة المسيحيين فستتم معالجتها بطريقة أو بأخرى مع الأيام، ولا توجد تفصيلات أكثر عن المصير الذي ستقدمه «الدولة الإسلامية» في المستقبل. بينما اعتبر زهدي وأصدقاؤه، من ناحية أخرى، أن التبشير المسيحي هو العقبة الرئيسية أمام انتشار الإسلام.

«إن ما أراه هو أن المسيحيين يتركزون في المنيا وأسيوط وأنهم قد

استغلوا ميزة كثرتهم العددية ليقيموا البراهين على قوتهم وتفوقهم. إن لديهم أسلحة، وهذا ما دفع الشباب المسلم لأن يقاوموا بشدة بعثات التبشير من أجل وضع حد لتظاهر الصليبيين بالتفوق... وتتضمن هذه العمليات توزيع الكتيبات النصرانية، والبيانات، وشرائط الكاسيت التي تهاجم العقيدة الإسلامية وتحرض الشباب على اللجوء للكنيسة، ودق النواقيس(*) بشكل مستمر وفي أوقات غير مناسبة، وقرع الأجراس أثناء الآذان، وتنظيم الرحلات الكشفية والاتحادات المسيحية لإظهار قوتهم، ولدرجة توزيع نسخ من العهد الجديد في حرم الجامعات وفي المقاهي، كما يفعلون في المنيا. وهذه هي الطريقة التي يظهر بها التبشير الصليبي نفسه... والمسيحيون لديهم الكثير من المال.. وقد استخدموه لشراء السلاح، الذي خزّنوه، بقدر ما نعلم، في منازلهم وفي الكنائس، في انتظار اليوم الذي سيخرجون فيه، كما في لبنان، لتحويل مصر لدولة قبطية عاصمتها أسيوط، كما ذكر الرئيس السابق».

س : هل تعني إجابتك السابقة أن أسلوب انتشار الإسلام قد تحول من الدعوة للجهاد؟

جـ : إنه أمر طبيعي، ففي أعقاب هذه الأحداث المتتالية، كان للدعوة أن تتضمن كل شيء. يجب علينا أن ندعو الشباب للاستعداد للجهاد، بما في ذلك الاستعداد لمواجهة المؤامرة الواضحة التي يريدها النصارى دون أن يكون الشباب المسلم جاهزاً لها».

(*) قضبان خشبية تطرق لدعوة المسيحيين للتجمع

تلك كانت إجابات كرم زهدي على أسئلة المحقق.

وكانت الرغبة في الانتقام من المسيحيين قد تأججت بشكل خاص في أعقاب «أحداث الفتنة الطائفية» التي وقعت في صيف ١٩٨١ في الزاوية الحمراء، ونزولاً على هذه الرغبة أصدر الشيخ عمر عبد الرحمن فتوى في وقت مناسب تماماً:

فكما قال كرم زهدي «في وقت أحداث الزاوية الحمراء أصدر فتوى في نصارى مصر، الذين رفعوا السلاح، وأطلقوا النار على المسلمين، واستولوا على مسجد. وقرر أنه إذا كان المسيحي يمد يد العون للكنيسة بالحل بغرض إصابة المسلمين بالأذى ورفع السلاح ضدهم، فإنه من الجائز شرعاً حرمانه من حياته وأملاكه. وإذا رفع السلاح فقط، فمن الجائز أخذ حياته فقط، وإذا كان يساعد الكنيسة بالمال فقط، فيكفي أخذ أملاكه. وبعد ذلك اجتمع مجلس الشورى (الخاص بفرع الصعيد) في أسيوط وقرر الأخذ بالثأر من المسيحيين. واقترح على الشريف أن يكون مكان هذا العمل في نجع حمادي، حيث يوجد عدد من الصاغة المسيحيين المتعصبين الذين رفعوا السلاح ضد المسلمين وقدموا مساعدة مالية لا يستهان بها للكنيسة، وهو المال الذي اشتروا به السلاح. وقد ذهبنا، وهاجمناهم، وقتلناهم، وأخذنا الغنيمة التي اشترينا بها السلاح للتنظيم. لقد قتلنا ستة مسيحيين ورجعنا بالغنيمة التي تكونت من خمسة كيلوجرامات من الذهب وثلاثة آلاف جنيه مصري(*).

(*) كان فرع الجماعة بالقاهرة يمول بنفس الطريقة، فقد قام بسرقة صائغ مسيحي خلال رمضان في وقت الإفطار، رغم أنه لم يقتل أحداً.

وقد صدم العنف المفرط لهذه الكلمات الضباط الذين استجوبوا زهدي. فسألوه عما إذا كان يعلم أن القرآن قرر أن المسيحيين (واليهود) هم «أهل الكتاب» الذين لهم منزلة خاصة في أرض الإسلام، أي أهل الذمة. رد زهدي على هذا السؤال بتفسير بالغ الأصولية للقرآن:

«في الشرع يسمى المسيحيون واليهود «الذين كفروا من أهل الكتاب» وقال الله تعالى: **﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم﴾** وقال أيضاً: **﴿إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم﴾**. وهذا يعني، وفقاً لتفسيره، اليهود والمسيحيين. والمقصود بتعبير «الذين كفروا من أهل الكتاب» هم أهل الكتاب، لأنهم لم يؤمنوا بهذا الكتاب».

فبالنسبة لزهدي، أنشط عناصر الصعيد، كان المسيحيون كفّاراً. ومن ثم فهم أهداف مناسبة للجهاد، للحرب المقدسة في سبيل الله، حتى قبل الطاغية. أما بالنسبة لفرع القاهرة فقد كانت الأولوية للنضال ضد السادات. والاختلاف بين الفرعين الإقليميين كان نتيجة لعدد من العوامل، أقلها عدم التجانس في التجنيد. فقد ارتبط مجاهدو الصعيد، الأعضاء السابقون في الجماعات الإسلامية - والذين يشبهون الطلبة الإسلاميين الذين كتبوا منشوراً ووزعوه في المنيا عام(**) ١٩٨٠ - بشدة بالبيئة الاجتماعية للمناطق الريفية النائية وقاسموا هذه البيئة ردود الأفعال التقليدية مثل عادة الأخذ بالثأر. وبالتالي أصبح الأقباط، الذين تجاوز وزنهم العددي في الصعيد «حد

(**) أنظر الفصل الخامس.

تسامح» الإسلاميين، هدفاً أكثر إلحاحاً بالنسبة للمجاهدين من الطاغية، الذي لاح وكأنه هدف بعيد وصعب المنال. فزهدي ورفاقه كانوا قد شكلوا جماعة ارتبطت بجذور عميقة بالعائلات المسلمة المحلية، وإن كانت روابطهم التقليدية قد جعلتهم ينزعون لتزييف مقولة الجهاد بالشكل الذي حددها به فرج، فإن هذه الروابط نفسها هي التي مكنتهم من استغلال الإنتماءات العائلية المتزمتة التي أثبتت نفعها إلى حد كبير في ٨ أكتوبر ١٩٨١، عندما سيطرت الجماعة على مدينة أسيوط. وعلى عكس ذلك، قررت جماعة القاهرة العمل ضد الطاغية أولاً وقبل كل شيء، ولم تعلق أهمية كبيرة على الأقباط. لكن لم يكن لديهم شبكة من المتعاطفين والمؤيدين، وعملهم المنفصل ـ اغتيال السادات ـ لم يعقبه أي اندفاع للجماهير المسلمة في شوارع القاهرة بالصورة التي كان فرج يسعى إليها.

• إغتيال الفرعون:

كان خالد الإسلامبولي هو الذي اتخذ قرار اغتيال السادات. ووقت الاغتيال كان في الرابعة والعشرين، حيث ولد لعائلة من وجهاء ملوى، وهي مدينة لا تبعد كثيراً عن المنيا، في صعيد مصر. وكان والده محامياً ويشغل وظيفة مستشار قانوني في شركة وطنية كبيرة لتقطير السكر في نجع حمادى. وقد كان خالد متفوقاً في المرحلة الثانوية، حتى أن الدرجات التي حصل عليها في الثانوية العامة كانت تؤهله لدخول كلية الطب، لكنه بدلاً من ذلك اختار أن يلتحق بصفوف الجيش حتى يحقق حلم طفولته في أن يصبح طياراً. لكنه فشل في الإلتحاق بالكلية الجوية، ومع هذا، فقد التحق بالكلية الحربية، وعين في سلاح المدفعية، برتبة ملازم أول. وكان الضابط

الصغير، الذي عاش في الثكنات، كالعديد من الطلبة، يذهب إلى منزل أسرته كل يوم جمعة لكي يغسل ملابسه.

وفي ٣ سبتمبر ١٩٨١ عاد إلى منزل والديه لكي يلتم شمل العائلة. وهناك علم أن أخيه محمد، قائد الجماعات في كلية تجارة أسيوط، قد قبض عليه في الليلة السابقة في حملة اعتقالات شملت أكثر من ألف وخمسمئة معارض أمر بها السادات. وقد سحب محمد من فراشه وهو في ملابس النوم و «أخذ بعيد». وبعد أن سمع خالد القصة، انتابته ثورة عارمة. وأخبر والدته أنه سيسعى للثأر، وأن «كل طاغية وله نهاية».

وقبل تسعة أيام من العرض العسكري في السادس من أكتوبر، شرح خالد، الذي كان عضواً في جماعة فرج، خطته لقائده: أي قتل السادات خلال العرض. وكان خالد قد تم تعيينه كقائد لعربة نقل مدرعة ومن ثم فقد خطط لاستبدال ثلاثة من الجنود المعينين للركوب معه بثلاثة من زملائه. وعند مرور العربة أمام المنصة، هكذا شرح خالد خطته لفرج، سيوقفها باستخدام فرملة اليد (لم يكن السائق من بين المتآمرين) ويقفز منها الرجال الأربعة، ويلقون بقنابلهم اليدوية، وبعدها يفتحون نار مدافعهم الرشاشة على مكان الرئيس. وكل المطلوب منهم الآن توفير القنابل والذخيرة.

وطبقاً للبيان الذي قدمه خالد أثناء محاكمته، فإن اغتيال السادات كان نتيجة منطقية لاستدلالات فرج عن التتار. وبقدر ما يبدو هذا مؤكداً، فإن اغتيال السادات قد يرجع إلى أن الإطار النظري للاغتيال قد رسخته طريقة التفكير المعروضة في كتاب فرج، أو إلى رغبة خالد في الثأر لاعتقال أخيه، أو إلى هذه الفرصة التي

أتاحها اشتراك الضابط الشاب في العرض العسكري الذي سيحضره رئيس الدولة.

وقد تحمل فرج مسؤولية توفير القنابل والذخيرة. وفي النهاية، تم شراؤها من دوائر مهربي السلاح ومن خلال وسطاء كانوا مجاهدين سابقين في حركة الإسلاميين (ودفع ثمنها من ثمن الغنيمة التي أخذوها من الأقباط)، وهذا ما يظهر بوضوح تلك الروابط التي خطط المعارضون لإقامتها مع العالم السفلي التقليدي.

وفي ٢٦ سبتمبر أقيم اجتماع في صفت اللبن، وهو حي بائس من أحياء القاهرة. حضره أمراء مجموعات القاهرة وبعض قادة الصعيد، الذين تم استدعاؤهم بشكل خاص لهذه المناسبة. وبعد أن عرضت الخطة، نشب حوار ساخن بين كرم زهدي وعبود الزمر حول مسألة قدرة التنظيم على التحرك المباشر من اغتيال السادات إلى «الثورة الشعبية» التي كان من المفترض أن تنبثق منها الدولة الإسلامية، وبينما أكد زهدي على قدرته على السيطرة على أسيوط، كان لدى عبود شكوك كبيرة حول قدرة فرع القاهرة على شل المراكز العصبية في العاصمة. وكان عبود ضابطاً بالقوات الجوية في الخامسة والثلاثين من عمره وتلقى تدريباً على مسائل الأمن الحربي. وفي التحقيقات ظهر عبود كشخصية قوية، أكثر نضجاً من زملائه المتهمين. وبينما استمر فرج في شرحه لابن تيمية بشكل متصل، وجد زهدي متعته في العنف، وبدا الإسلامبولي متهوراً في قراره القيام بعمل يتطلب شجاعة عظيمة مع عدم التفكير في العواقب، أظهر عبود، على النقيض منهم، عقلاً منهجياً قادراً على تقييم اللحظة بشكل هادىء على أساس مخاطرها ونتائجها فتدريبه العسكري

وخبرته في القيادة كانت بلا شك عوامل هامة في تشكيل رؤيته هذه، وكان مدركاً تماماً لتفوقه بجلاء في هذا المجال. وخلال التحقيقات الأولية أقر مسؤوليته عن «تنفيذ» عمليات الجماعة. وعلى الأرجح، أنه لم يستطب أن يرى الملازم أول خالد الإسلامبولي الذي يصغره بأحد عشر عاماً يقتحم مجال تخصصه.

وفي واقع الأمر، كان عبود يشبه إلى حد كبير الضباط الأحرار الذين كانوا في الثلاثينات من عمرهم، مع أنه كان يتمتع بشعور ديني جارف لا يدانيه فيه أي من متمردي ١٩٥٢. فهو الذي انحدر من أسرة من وجهاء الريف، انسلخ من طبقتهم، وأخذ على عاتقه «مهنة» عصرية، وهي رفع السلاح ضد الدولة باسم قيم الإسلام. ولم يغفل قاضي التحقيق خطورة وجود ضابط مخابرات حربية بين قادة مؤامرة الإسلاميين، وقد كان مهتماً بشكل خاص بمعرفة الكيفية التي انتمى بها العديد من ضباط الجيش والبوليس للتنظيم. ورغم أنه كان ضابطاً، إلا أنه لم ينس أن الحكام الكفرة الذين ثار عليهم هو وأصدقاؤه قد جاؤوا أساساً من الجيش، ومن ثم فقد أشبع فضول قاضي التحقيق.

س : «مَن مِن الضباط من القوات المسلحة والبوليس كان عضواً في تنظيمك»؟.

جـ : «عدد صغير جداً من ضباط الاحتياط. فنحن لم نسع لتجنيد ضباط الجيش، إلا أن هذا كان يحدث أحياناً. إلا إذا قابلنا واحداً في المسجد واكتشفنا بمحض الصدفة أن الشخص الذي نحدثه كان ضابطاً».

س : «لماذا لم تحاول أن تكسب مجندين من القوات المسلحة»؟

جـ : «خططنا كانت تعتمد على الثورة الشعبية، وإعداد الجماهير لهذا الهدف. وأنا أعتقد أن الثورة الشعبية ستحل مسألة القوات المسلحة والبوليس، لأنه من المستحيل بالنسبة لهم أن يوجهوا بنادقهم للجماهير».

س : «استمر وأوضح»..

جـ : «أوضحت التجربة الإيرانية أنه في حالة حدوث الثورة الشعبية، يصبح من المستحيل على الجيش والبوليس قتال الجماهير الشعبية التي تريد تطبيق شريعة الله. ومن ثم ستحدث انقسامات في القوات المسلحة، وستنضم أقسام منها إلى الثورة الشعبية والسلاح في يدها، دون حاجة لتجهيزها لذلك، وهكذا، تكتسب الثورة القوة».

وقد أدى إصرار عبود على الربط بين اغتيال الحاكم والإعداد لـ «ثورة شعبية» إلى معارضته خطة خالد الإسلامبولي منذ البداية. وكان رأيه أن أمام التنظيم فترة لا تقل عن سنتين حتى يكون قادراً ليس فقط على اغتيال الرئيس لكن أيضاً لاستخدام الاغتيال كنقطة انطلاق لعملية بناء الدولة المسلمة. إلا أن رأي عبود تم تجاهله، وفي ليلة ٢٦ سبتمبر قررت مجموعة القاهرة وضع خطة الاغتيال موضع التنفيذ، بينما عاد كرم زهدي وأنصاره إلى الصعيد لكي يستعد للسيطرة على أسيوط.

وتأكدت نبوءات عبود، عن افتقار فرع القاهرة للإعداد، بأسرع مما توقع. فعقب أن غادر الاجتماع، وجد أنه لا يستطيع العودة إلى منزله، حيث تأكد من أن البوليس أعد له كميناً هناك. وكان فرج وأصدقاؤه تحت المراقبة اللصيقة قبل عشرة أيام من الاغتيال،

ووجـدوا أنـه من الصعب الإعـداد «لـلاستيـلاء عـلى المـراكـز العصبية». لكن يبدو أن خالد الإسلامبولي لم يكن هـدفاً للمـراقبة، وبدأ في وضع خطته موضع التنفيذ. فاستصدر تصاريح للجنود الذين عينهم ليقاسموه عربته في يوم العرض، وفي ليلة ٥ أكتوبر كان شركاؤه الثلاثة نائمين في الثكنات. وخالـد كان يحمـل القنابـل والذخـيرة في حقيبتـه، حيث كان الضبـاط لا يتعرضـون للتفتيش. وأخذ الـرجال الأربعة أماكنهم في العربة، وعندما مرت العربة أمام المنصـة اندفعـوا خارجاً ليصنعوا هذا المشهد القصير الذي خلدته كاميرات التليفـزيون الأمريكي. ونُحر السادات، وصرخ خالد، «قتلت الفرعون».

وظلت القـاهـرة هـادئـة، بغض النـظر عن تلك الانفجـارات الفردية القليلة التي لم يتحدد المسؤول عنها على وجه اليقين. وكما تنبـأ عبـود، كان التنـظيم عاجـزاً عن شـل المـراكـز العصبيـة لكي يفجـر «الثورة الشعبية».

وفي أسيوط، لم يبدأ أصدقاء زهـدي هجومهم في السـادس، بل بـدأوه في فجر الثـامن من أكتوبـر، أول أيـام عيـد الأضحى، حيث اعتادت الجماهير الإقامـة في منازلهـا. وكان عنصر المفـاجأة من نـاحية أخرى كاملاً: فقد هاجمت مجموعات منهم مديرية الأمن، حيث كـان طاقم الخدمة قليـل العـدد، تحت قيادة ضابط مسيحي. وفقد هـذا الضابط عنقه، بينما قتل ببشاعة عدد كبير من الشاويشية، وهم رجال بوليس فقراء يحصلون عـلى رواتب بائسـة، وقتل المسلمـون والأقباط دون تمييـز. ونتيجة لهـذا الهجوم السـاحق، عجزت قـوات الأمن في الصعيد عن السيطرة على المدينة، إلا أن قوات المـظلات التي تدفقت على المدينة من القاهرة، والتي هبطت في استـاد الجامعـة حيث كانت

الجماعات الإسلامية تقيم صلاة الجماعة، سحقت التمرد في اليوم التالي.

وقد ضخمت الاعتقالات الواسعة من عدد المعتقلين الذين قبض عليهم في سبتمبر، وواجهت السجون المصرية مشكلة ازدحام حقيقية. وخلف حسني مبارك، نائب الرئيس، السادات بعد استفتاء عام روتيني. وأفرج عن الذين اعتقلوا في سبتمبر بالتدريج، بينما قدم أعضاء جماعة الجهاد للمحاكمة في محاكمتين منفصلتين.

وخصصت المحاكمة الأولى للذين اغتالوا السادات. حيث اتهم فيها أربعة وعشرون شخصاً، حكم على خمسة منهم بالإعدام، خالد ورفاقه الثلاثة، وفرج، ونفذ فيهم حكم الإعدام في ١٥ إبريل ١٩٨٢. وقد اتهم فرج بكتابة «الفريضة الغائبة».

وخصصت الثانية، والتي لم تنته حتى وقت كتابة هذا الكتاب، لمحاكمة ٣٠٢ متهماً، هرب بعضهم، وحوكم غيابياً. وقد طالب المدعي العام بإعدام كل المتهمين(*). وقبل ذلك، نشرت صحف القاهرة اليومية قائمة بالمتهمين.

وهذه القائمة، التي ظهرت في ٩ مايو ١٩٨٢ في جريدة الجمهورية، اشتملت على أوسع وأشمل عينة متوفرة أمام الباحثين لدراسة أنماط التجنيد في حركة الإسلاميين في مصر السادات. ويجب التعامل معها بحذر، بالطبع: فنحن لا نستطيع أن نثق تماماً في أن كل من اتهمهم المدَّعون المصريون هم بالفعل مجاهدون في جماعة

(*) انتهت هذه المحاكمة بعد ذلك. وقد حكم على المتهمين بأحكام خفيفة بشكل عام، ولم يحكم على أحد بالإعدام.

الجهاد. لكن مع تحفظنا، تعطينا القائمة معلومات عن أعمار، ومهن، وعناوين المتهمين، وهذا ما يوفر لنا صورة للمجاهدين الإسلاميين، وهذه الصورة تبدو ذات مغزى كبير وتشهد على صدق الانطباع الذي خرجت به من دراسة أيديولوجية الحركة وممارساتها الاجتماعية.

وهناك عدة نقاط تثير الشك بشكل واضح. فالذين حددت القائمة وظيفتهم على أنهم تجار يمكن أن يكونوا أي شيء بدءاً من بائعي الصحف البائسين حتى أصحاب المتاجر الكبيرة. وبالمثل، فرغم ذكر عناوين المتهمين في معظم الحالات، إلا أنه لا توجد خريطة مفصلة بشوارع القاهرة يمكن رسم هذه العناوين عليها بدقة. ولتحديد جهة سكن المتهمين الذين اعتبرتهم القائمة من سكان القاهرة الكبرى، كان لا بد من الرجوع إلى الأقسام والمراكز.

وبالإضافة إلى هذه العينة، فتحت أيدينا عينتين أخريين من المجاهدين الإسلاميين. الأولى نشرتها جريدة الأهرام عام ١٩٧٤. وبها إشارة إلى أعمار ومهن المتهمين فيها. والثانية، وإن كانت تضم عدداً صغيراً، ظهرت في مقالة كتبها عالم الاجتماع المصري - الأمريكي سعد الدين ابراهيم كتحقيق حول الأعضاء المسجونين من مجموعة ١٩٧٤ وجماعة المسلمين(*). والجدول، والرسوم البيانية، والخريطة الموجودة في نهاية هذا الفصل توضح المعلومات المتوفرة عن هؤلاء المتهمين.

ويمكن تصنيف المتهمين وفقاً لانتمائهم للمحافظات والمذكورة في

(*) «An Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups», International Journal of Middle East Studies, 1981.

الجدول إلى مجموعتين متميزتين، واحدة في القاهرة الكبرى، بما في ذلك عدد صغير من مدن الدلتا، والأخرى في الصعيد، مركزة في ثلاث محافظات هي المنيا، وأسيوط، وسوهاج. والمجموعتان تتوزعان بالعدل عبر البلاد، إلا أنه يجب الأخذ في الاعتبار ذلك الاستثناء الموجود في الإسكندرية. وقد يعود هذا في الأغلب إلى صدفة بحتة، إذ أن هذه المدينة لم تكن مستثناة من وجود معارضين إسلاميين فيها، فالجماعات الإسلامية تتمتع بقاعدة قوية هناك بالإضافة إلى أن نصف المتهمين في قضية الفنية العسكرية كانوا من الاسكندرية. وتفسير هذا يبدو بسيطاً، وهو أن فرج لم يجد الفرصة لإقامة الروابط مع الإسلاميين في الإسكندرية كما فعل مع مجاهدي أسيوط.

ويوضح الشكل الأول أن الغالبية العظمى من المتهمين في الصعيد كانوا من الطلاب، بينما كان الطلاب أقلية في القاهرة الكبرى والدلتا. فمحافظات الصعيد الثلاث، المنيا، وأسيوط، وسوهاج، فيها أعلى نسبة من الأقباط بالبلاد، وعواصمها مدن بها جامعات. والامتداد الجغرافي للجامعات كان بالغ الاتساع (جامعة أسيوط توزعت على مدينتين: أسيوط نفسها للكليات العلمية والحقوق، والتجارة، وسوهاج للكليات الأدبية والإنسانية)، وطلبتها كانوا ينزعون إلى العيش خارج محيط الأسرة أكثر من أي مكان آخر، ويتجمعون في المدن الجامعية أو في بيوت مثل الحمرا في أسيوط. وهذا على الأغلب سبب التماسك الشديد لمجموعة الصعيد بالمقارنة بفرع القاهرة.

ويوضح الشكل الثاني أن النسبة الإجمالية بين الطلبة وغير الطلبة كانت شبه متعادلة، وإن كانت نسبة الطلبة أعلى بدرجة قليلة جداً. والمقارنة بجماعة الفنية العسكرية ذات دلالة واضحة هنا: ففي حالة

عدم وجود معلومات حديثة تفيد العكس، يمكننا أن نفترض أن حركة الإسلاميين، أو بحد أدنى أحد فصائلها وهو جماعة الجهاد، قد خططت لإنشاء غيتو الجامعات، بالشكل الذي كان يأمله عصام الدين العريان. ولو كان هذا صحيحاً، فستكون هذه الخاصية الجديدة مصدر قوة لحركة الإسلاميين في المستقبل. ونزعة مشابهة يوضحها الشكل الخامس: فرغم أن معظم المتهمين في كلتا القضيتين كانوا بين العشرين والخامسة والعشرين من العمر - فإن النسبة بين المتهمين في قضية الجهاد كانوا بين الخامسة والعشرين والثلاثين تساوي تقريباً نفس النسبة لمن هم تحت العشرين في قضية الفنية العسكرية.

ويلخص الشكلان ٣ و٤ والخريطة حقائق التركيب الاجتماعي للجماعة. حيث يوضح الشكل الثالث أن أقل بقليل من ثلث المتهمين في قضية الجهاد كانوا من طلاب الكليات الجنوية أي الطب والهندسة، وهي نسبة أعلى بكثير من المعدلات القومية، رغم أنها نسبة تقل عن المستويات القياسية لجماعة الفنية العسكرية. والغياب الفعلي للملتحقين بالكليات العسكرية بين المتهمين، رغم أنهم مثلوا أكثر من ربع متهمي ١٩٧٤، يكمله النسبة الضئيلة من الضباط ورجال البوليس بين المتهمين الذين يشغلون وظائف (الشكل الرابع) ويصادق على تأكيدات عبود الزمر في هذا الصدد. وقد اعتمدت جماعة الجهاد بدرجة أقل نسبياً على الطلاب من جماعة الفنية العسكرية، وطلابها كانوا أيضاً أكثر قدرة على التعبير عن جماهير الطلاب. ومرة ثانية، إذا كانت هذه النزعة الواضحة حقيقية، فسيكون هذا مصدراً إضافياً للقوة الثورية.

ويجب تفسير الشكل الرابع بحذر كبير. لأن التصنيف وفقاً لمهن

المتهمين تم من أجل تبسيط المعلومات التقريبية. فهل يعني وجود هذا العدد الكبير من الحرفيين والتجار - والذين يدعمون بشكل عرضي الانطباع الذي يجده المرء في شوارع القاهرة، حيث يطلق عدد كبير من ملاك محلات البقالة لحاهم ويرتدون غطاء رأس أبيض - أن هذه الطبقات الاجتماعية، التي تستفيد في الظاهر من سياسة الانفتاح الاقتصادي، لديها سبب عميق لتحدي النظام؟ ونحن من جانبنا لا يمكننا أن نتأكد من الإجابة على هذا السؤال.

والخريطة، التي رسمت لتحديد العلاقة بين عناوين المتهمين وبين الأنماط المختلفة لأحياء القاهرة، ذات دلالة بالغة(*). حيث يشد الانتباه تركيز المتهمين في مناطق حزام البؤس في الجيزة، وهي منطقة ذات مساكن دون المستوى الإنساني. ومن ناحية أخرى، فإن كلاً من الأحياء التي تقطنها الطبقة المتوسطة والأقسام المركزية في المدينة القديمة، حيث توجد منازل جيدة البناء كثيفة السكان، تخلو في الواقع من أعضاء الجهاد. وجزء من هذا التوزيع يرتبط، بالطبع، بتحركات فرج. ومع هذا، فإن صورة التجنيد الذي مارسه فرع القاهرة بالشكل الذي أبرزته الخريطة تثبت على نحو وثيق صحة الافتراضات التي فرضتها بناء على وثائق محاكمة جماعة المسلمين ودراستي للجماعات الإسلامية. فالوسط الأكثر خصوبة بالمجاهدين الإسلاميين يتراوح عمره بين ٢٠ - ٢٥ سنة في الأحياء الممتدة على حواف المدن الكبيرة. حيث يعيش الناس هناك على حد الكفاف بكل ما في الكلمة من معنى، بدءاً بمكان سكنهم في أرض وسط لم تكن الريف الذي جاؤوا منه إلا أنها لم تكن المدينة، التي لم يصلوا

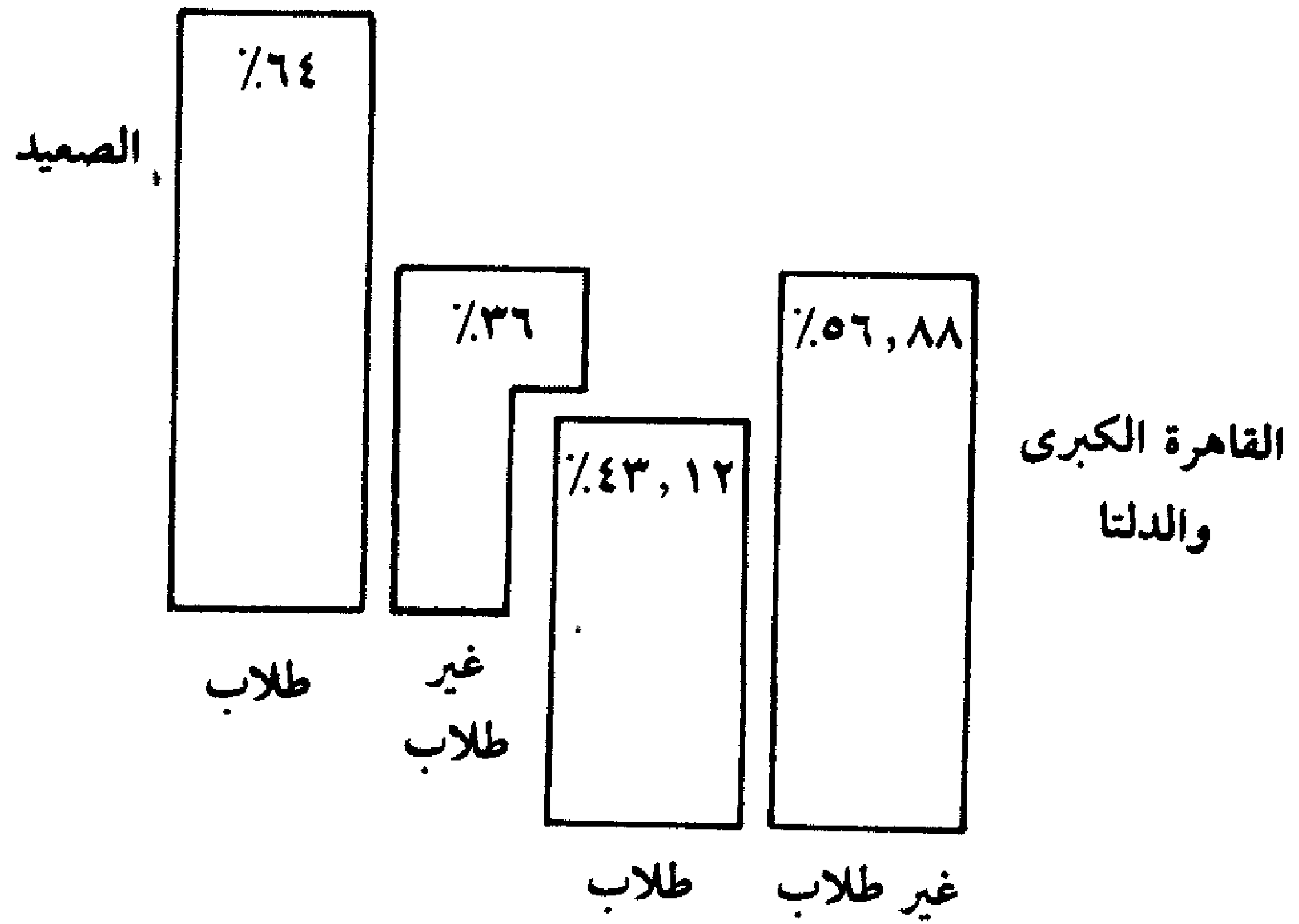
(*) أود هنا أن أسجل امتناني لروبرت إلبرت الذي ساعد على إخراج هذه الخريطة.

قلبها. وتركيبتهم الثقافية كانت أيضاً هامشية: لقد فقدوا انتماءهم إلى البنى القروية التقليدية، وهي لن تمدهم ثانية بمصادر الحياة المادية أو باندماج اجتماعي حقيقي. لقد كانوا أطفال الهجرة من الريف، ووصلوا إلى الضواحي بعادات مقطوعة الصلة بالماضي. ومع هذا، فعلى عكس توقعاتهم، فشل التعليم (حتى العالي منه) في أن يوفر لهم مفاتيح الحياة العصرية. ومن هذه الدوائر تجتذب حركة الإسلاميين أفواجاً ضخمة. إنهم الرموز الحية، وما أكثر عددها، لفشل المشاريع العصروية للدولة المستقلة.

جدول
تصنيف المتهمين وفقاً
لانتماءاتهم للمحافظات المختلفة

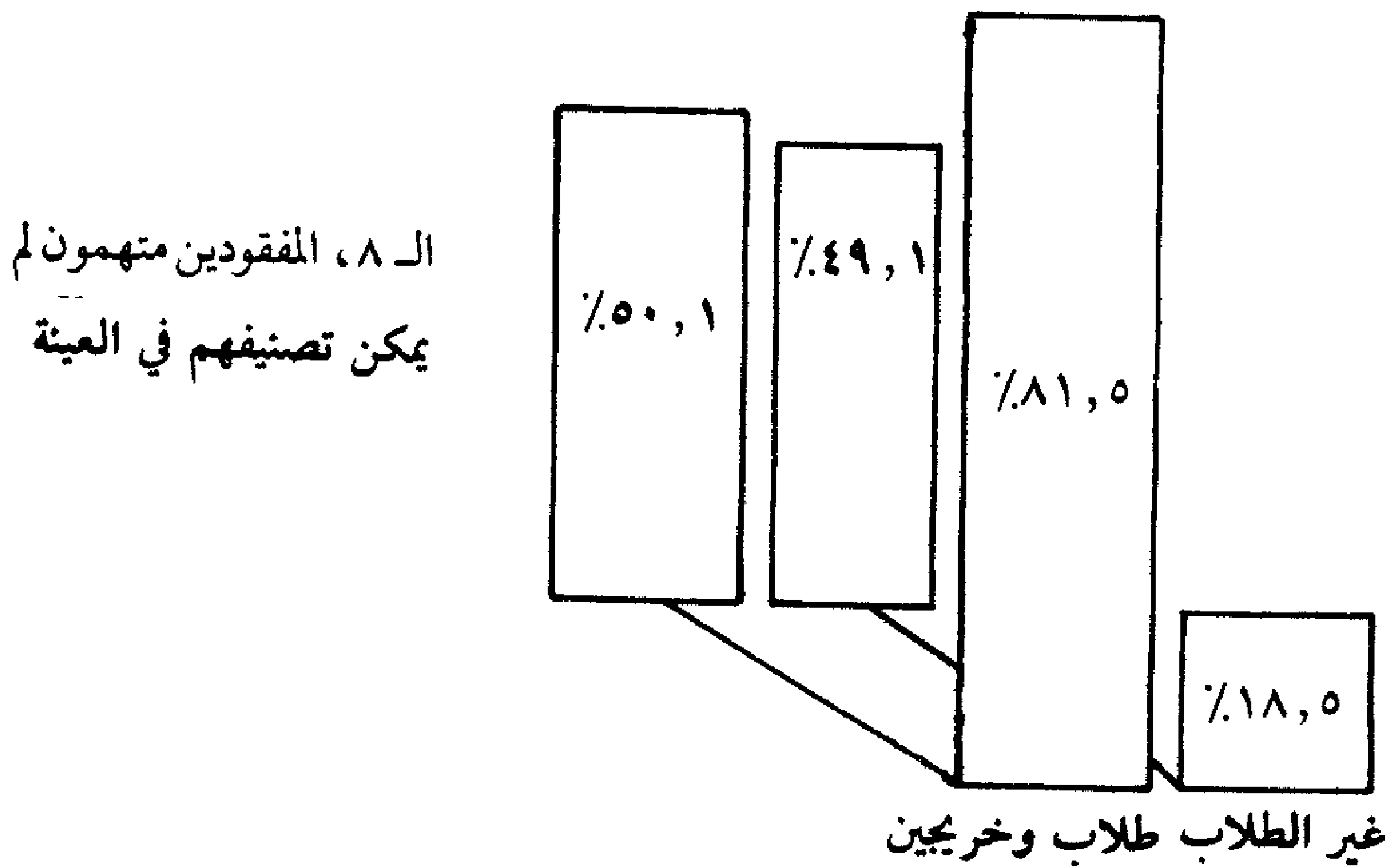
الصعيد		القاهرة الكبرى والدلتا	
المحافظة	عدد المتهمين	المحافظة	عدد المتهمين
الفيوم	٩	الغربية	١
بني سويف	٩	القليوبية	١
المنيا	٢٥	الاسماعيلية	١
أسيوط	٣١	الشرقية	١١
سوهاج	٢٧	الدقهلية	٥
قنا	١١	البحيرة	٤
أسوان	١	القاهرة والجيزة	١٣٧

(لم يتضمن الجدول سوى هؤلاء المتهمين الذين تم التعرف على محل سكنهم).



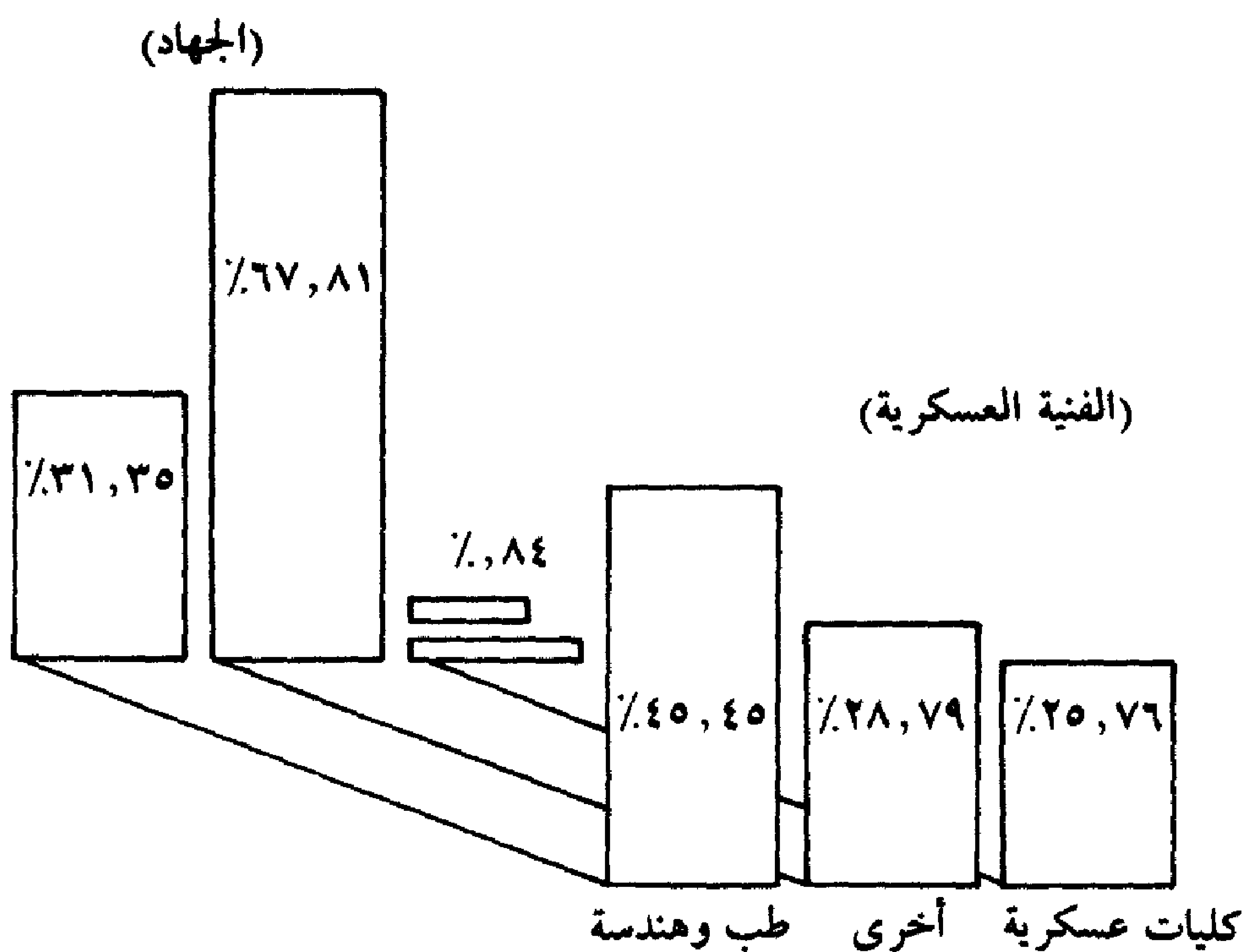
شكل (١)

التصنيف الإقليمي لمتهمي الجهاد: طلاب وغير طلاب

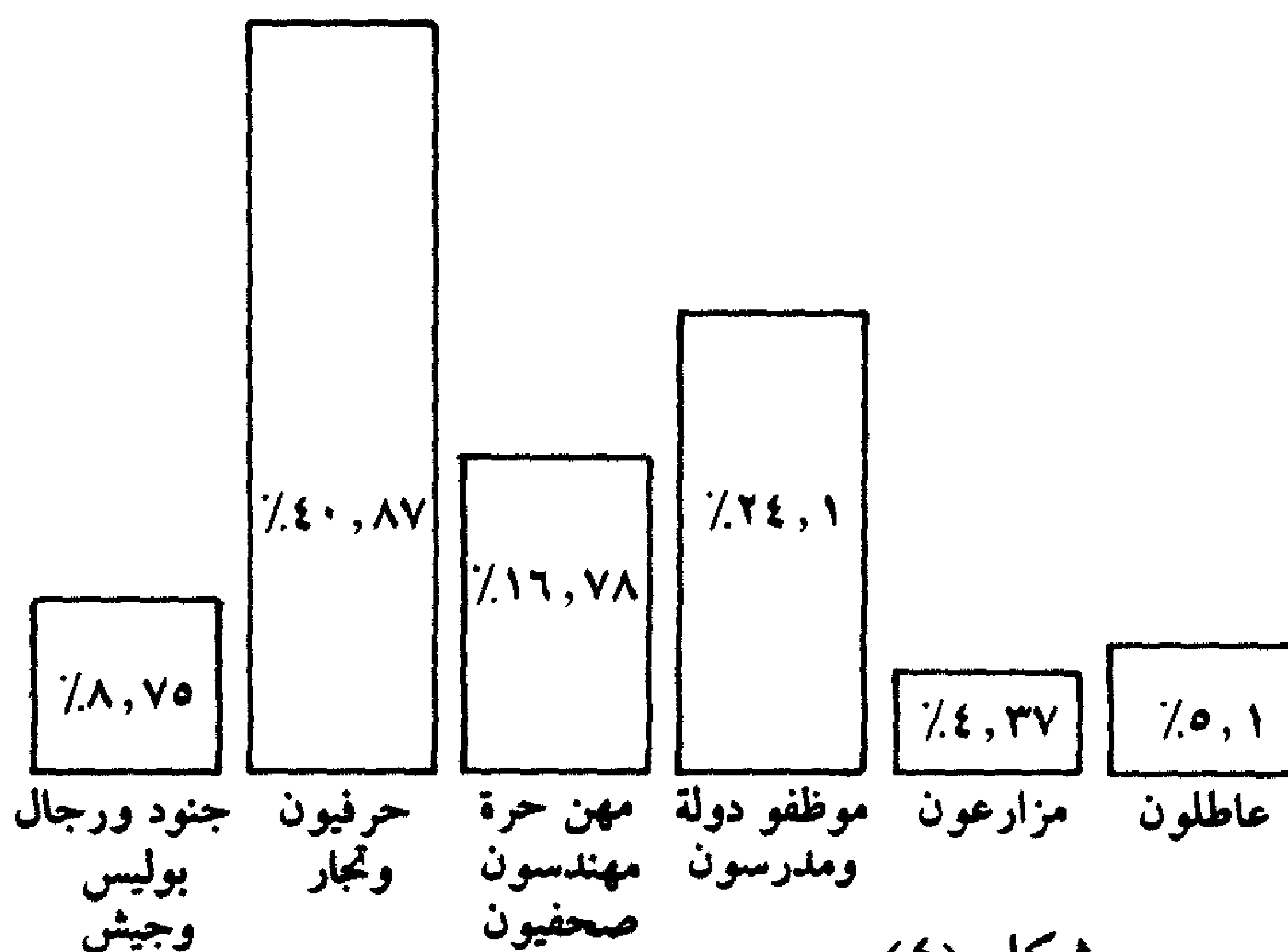


شكل (٢)

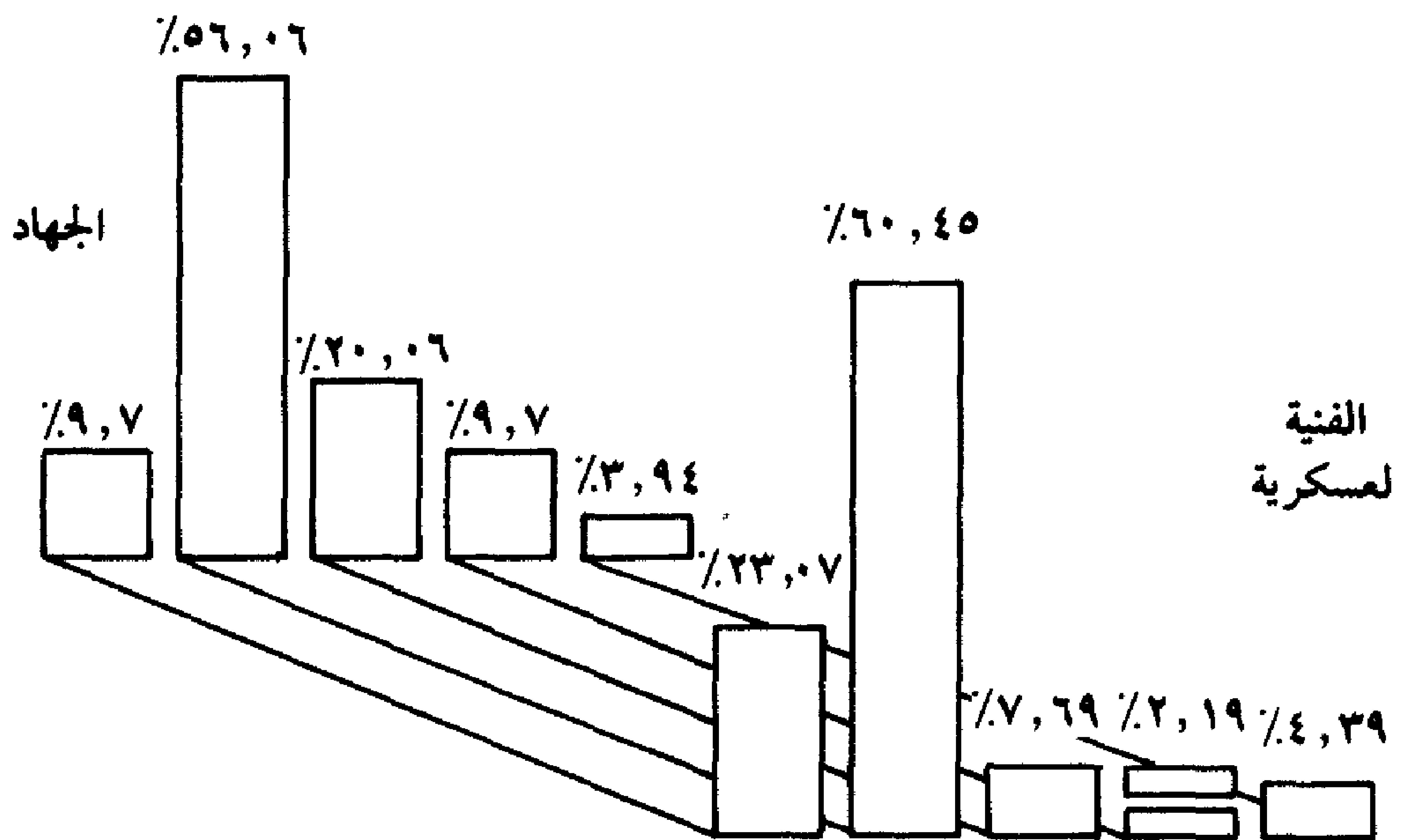
تصنيف المتهمين، الطلاب وغير الطلاب، في جماعتي الجهاد، والفنية العسكرية



شكل (٣)
تصنيف الطلاب المتهمين وفقاً لكلياتهم



شكل (٤)
تصنيف المتهمين شاغلي الوظائف في جماعة الجهاد وفقاً لوظائفهم



شكل (٥)

تصنيف المتهمين وفقاً لأعمارهم

خريطة

توزيع مساكن المتهمين على أحياء القاهرة الكبرى وطبيعة هذه الأحياء

خاتمة

«عندما يصبح نوع جديد من الظواهر هدفاً للدراسة العلمية، فإن هذه الظواهر تتمثل بالفعل في الخيال لا من خلال صور محددة فحسب، بل من خلال تصورات تتشكل على نحو فج أيضاً... وكم من مرة تكون (تلك التصورات) خطرة وذلك بالقدر الذي تكون به غير كافية! وعلى ذلك فإننا لن نحقق النجاح بحال من خلال تطوير تلك التصورات، أياً كان أسلوبنا في تطويرها، في اكتشاف قوانين الواقع».

(دوركايم)

قدمت، ، حتى الآن، خطاب وممارسة حركة الإسلاميين في شكل خام بدرجة ما. وأقول «بدرجة ما» لأن عملية اختيار المصادر وترجمة وتنظيم المادة، التي لا غنى عنها في دراسة أي شيء واقعي، هي عملية منوط بها تقديم أوسع رؤية ممكنة للموضوع. ومن هنا انصب اهتمامي على تقديم شتى تشكيلات الحركة المتنوعة والمتعارضة أحياناً، من أجل كشف تناقضاتها وليس من أجل حجب هذا العمل أو ذاك حيث أن هذا من شأنه أن يحد من مصداقية أية خطة موضوعة مسبقاً.

وقد يجد القراء في هذا بعض الاضطراب. إلا أنهم على العكس من ذلك يجب أن يشعروا بالرضا، إذ أنه لا بد من الاصطدام بالعجز

عن فهم الشرق عند تناول حركة الإسلاميين. فالدهشة والذهول لهما قيمة تساعد على الاكتشاف، كعلاج للنزعة التلفيقية التي تختزل كل الأشياء غير المألوفة إلى مقولات شائعة، أو بمعنى آخر، تنكر عدم إلفتها. والمرء يجب أن يسمح لنفسه بعدم الفهم إذا أدرك الثراء الكامل لحركة الإسلاميين.

وليس من قبيل النزوة أن نذكر هذه الاحتياطات الإبستمولوجية الأولية، بسبب بضعة ظواهر معاصرة رصدت بسطحية شديدة وحكم عليها بشكل متسرع مثل هذه الحركة. ويبدو هذا واضحاً حتى في المصطلحات التي استخدمت لتعيينها: فكلمة الأصولية الإسلامية مثلاً تنطق Intégrisme Musulman بالفرنسية و Muslim Fundamentalism بالإنجليزية. وهذان المصطلحان ينقلان إلى العالم المسلم أدوات فكرية صاغت تفسيراً للحظات خاصة في تاريخ الكاثوليكية والبروتستنتية على التوالي. ولا نجد هناك مبرراً لمثل هذا النقل.

وبعيداً عن المصطلحات المستخدمة، يمكننا أن نميز نهجين لتناول هذه الحركة. الأول، وهو الأكثر شيوعاً، تبنى موقفاً عدائياً اعتبر المجاهدين الإسلاميين مجرد إرهابيين متعصبين يدعون للعودة للماضي. وهؤلاء الذين جمعهم هذا الطريق يتذكرون فقط عداء «الدعوة» للسامية وتهديد كرم زهدي لدماء المسيحيين، كما سخروا من تعليقات الشيخ كشك حول السيدة العذراء. وتجاهلوا أي شيء قد يتعارض مع يقينهم الثابت، فاعتبروا كتاب سيد قطب شيئاً لا قيمة له، ولم يعيروا أدنى اهتمام لمحاولات شكري مصطفى لإعادة بناء المجتمع.

ويقف النهج الثاني على نقيض الأول، لكن المؤيدين له قنعوا بالمثل بمجرد فهم جزئي لحركة الإسلاميين. فهم حيث يدرسون النصوص النظرية فقط يتجاهلون مخاطر تحققها، خاصة إذا ما صاحب العنف هذا التحقق. ويطرحون جانباً أية تناقضات ويشوشون بشكل متعمد على أي شيء قد يعوق رؤيتهم المثالية، في محاولة لتقديم «رصيد إيجابي بشكل عام».

إن علينا، برفض كل هذه الأحكام القيمية وهذا الكسل الفكري، أن نقبل التحدي الذي مثلته حركة الإسلاميين بالنسبة للمقولات التقليدية للعلم الاجتماعي وللاستشراق.

ورغم أن العلوم الاجتماعية قد ميزت الدين عن السياسة، فإن التقارب بينهما، وحتى امتزاجهما، يمكن ملاحظته منذ القرن التاسع عشر، وبشكل خاص من خلال المفكرين الذين انتسبوا إلى الحركات الثورية. فقد وجهوا اهتمامهم نحو عدد من الظواهر، منذ القرون الوسطى المتقدمة وحتى العصر الحديث، التي بدت وكأنها ظواهر دينية لكنهم سعوا لكشف النقاب عن البعد الاجتماعي والسياسي لها.

وأفضل من عبر عن هذا الموقف كان فريدريك إنجلز وقد سار على دربه كثيرون. فنجده يقول، على سبيل المثال، «إن ما يسمى بالحروب الدينية في القرن السادس عشر... كانت نضالات طبقية». وحتى عندما «كانت هذه النضالات الطبقية ذات طابع ديني... لم يغير هذا شيئاً في طبيعة هذه النضالات ومن السهل تفسيره من خلال ظروف العصر..»[٤٦].

لكن المنظور الذي استخدمه إنجلز لأول مرة ـ وغمر منذ هذا الوقت قدراً لا يستهان به من الفكر النقدي «التقدمي» ـ استخدم

بفعالية كبيرة لإظهار البعد الاجتماعي للظاهرة الدينية والذي حجب بدوره الدلالة الحقيقية للتعبير الديني نفسه، بل غيبه خلال الباب السحري للأيديولوجيا «في حركات العصيان الشعبي في الغرب المسيحي، كان المظهر الديني بمثابة شعار وقناع فقط للهجوم على نظام اقتصادي متفسخ، وفي النهاية، يتم القضاء على هذا النظام، وينشأ نظام جديد، ويتحقق التقدم، ويتقدم العالم». إن كل ما تبقى من الدين هنا هو «القناع»، الذي على المحلل أن يغمض عينيه عنه بلا تردد خلال سعيه لاختزال التمرد الشعبي إلى مقولات المادية التاريخية.

على أن الإسلام أثبت بالفعل صموده أمام هذا الديالكتيك الرائع: «فنشوء العالم المحمدي»، كما قال إنجلز، عبارة عن «حركات ولدتها أسباب اقتصادية رغم أنها حملت مظهراً دينياً. ولكنها حتى عندما نجحت، تركت الظروف الاقتصادية على حالها ولم تمسُّها . فلم يتغير شيء، وأصبحت الصدامات تتم بشكل دوري»(٤٦). وسواء كان العالم يتقدم إلى الأمام تجاه المستقبل المشرق أو على العكس من ذلك لا يتحرك من مكانه، فإن المدخل التحليلي يظل كما هو: أي أن البعد الديني للظاهرة قناع ذو أهمية ضئيلة، والتأثيرات المفترضة للحركة هي التي تؤخذ فقط بعين الاعتبار.

وينظر لهذه التأثيرات إذن وفقاً لشروط معيارية. ويرجع هذا بدرجة كبيرة لظروف الحركة العمالية في القرن التاسع عشر: حيث كانت اليوتوبيات الدينية تبدو وكأنها شتلات تنمو بكثرة حول النبتة الصغيرة للشيوعية، وقد عزم ماركس وإنجلز على اجتثاثها من جذورها. وكمثال على ذلك، أنظر Circular against kriege،

الذي «سعى . . . تحت راية الشيوعية، لأن يكون زبوناً لكل مخلفات المسيحية . . »[٤٦].

وبعد قرن من الزمان يتحدى «العالم المحمدي» التعامل مع الظاهرة الدينية على أنها ظاهرة أيديولوجية صرفة. فالشك الذي أقره إنجلز أصبح يمثل عقبة محورية، ليس فقط أمام الماركسيين المهتمين بالشرق (الذين عانوا الكثير من الإحباطات) لكن أيضاً أمام هؤلاء الذين اهتموا بالتشابك بين ما هو ديني وما هو سياسي. فالمسألة يجب أن تطرح من جديد، بقلب الفرضيات، لأن الأيديولوجيا في هذا المجال تكاد تكون مرادفة للجهل: فالتعبير الديني عن الظاهرة الاجتماعية ليس هو قناعها، بل هو كشف النقاب عنها

• **الديني والسياسي:**

تساءل ميجويل أبينور، «ألا توجد مراحل لليوتيبيات التي أقلق بروز المسألة الدينية فيها تشكيلة متنوعة من اتجاهات الفكر الاجتماعي التي يبدو أنها مهيئة تماماً لمراجعة نفسها؟ هل زودنا الفهم النمطي للحركة الروحية بمفتاح يفسر نشأتها؟ وعند نقطة التقاطع بين الدين واليوتوبيوى، ماذا سيحدث للدعوة النبوية Prophetic call، وللحاجة إلى العدل، وللطموح الأخلاقي، وللأهداف الأخروية Ex-chatological objectives»؟[٤١]. إن البحث عن إجابات حركة الإسلاميين على هذه الأسئلة سيتيح لنا أن نفهم كيف ولماذا أدى رفضها لقبول الحاضر إلى تطوير منظور أخروي إعتمد على نموذج من الماضي.

وقد استدعت كل تشكيلات الحركة التي تعرضنا لها بالبحث

هذا النموذج الماضي، لكن كل منها دعى إلى إعادة إحياء هذا العهد المنسي كل على طريقته الخاصة: الـ «جيل القرآني الفريد» الذي حث «معالم في الطريق» قرّاءه على السير في خطاه، الرسول والصحابة وخبرة تعاقب مرحلتي الاستضعاف والتمكن والتي أراد شكري مصطفى أن تعاود «جماعة المسلمين» تمثلها، و «حياة المسلم النقي» كما كانت تحياها الجماعات الإسلامية في المعسكرات الصيفية.

ولكي نفهم الكيفية التي صيغ بها هذا النموذج، فلنبدأ بملاحظة الطريقة التي نظرت بها التيارات المختلفة في حركة الإسلاميين إلى المجتمع المصري المعاصر. حيث رسم منها صورته الخاصة، مركزاً على هذا التناقض أو ذلك الفارق الدقيق. فشكري وفرج حاربا نفس المجتمع ونفس الدولة، لكنه بينما حكم الأول على المجتمع ككل بأنه مجتمع جاهلي وانسحب منه، ركز الأخير على تحدي الدولة وأنكر أن يكون لـ «السياسي» أية مكانة مستقلة في المجتمع المسلم الصحيح.

وبعد أن رسخ الإسلاميون أولاً رؤيتهم للعلاقة بين المجتمع المصري المعاصر والدولة، حولوا هذه الرؤية إلى النموذج الأصلي، وأخذوا يتأملونه في ضوء الماضي.

وكانت تلك هي الخطوة التالية المثيرة للجدل، والتي جعلت من حركة الإسلاميين ظاهرة فريدة بين حركات المطالب الاجتماعية الأخرى، التي عبرت عن اليوتوبيات، أو عن النظريات الثورية. فرؤيتها للماضي، وللتاريخ، استقطبت حول «العصر الذهبي»: وهي الفترة من الهجرة عام ٦٢٢ ميلادية حتى مرحلة استيلاء الخليفة الأموي معاوية على السلطة بالقوة عام ٦٦٠ م. أما الأربعة عشر قرناً

التي تلت تلك الفترة فقد اعتبروها أقل أهمية من الفترة السابقة، ورفضوها في بعض الأحيان. وقد شهدت هذه السنوات الثمانية والثلاثون تحقق المجتمع المسلم المثالي والتوسع الإقليمي للإسلام، تحت قيادة الرسول و «الخلفاء الأربعة الراشدين» الذين خلفوه.

وهذا النوع من المرجعية Reference، ليس غريباً، فأثينا بيريكليس كانت نموذج الديموقراطيات الغربية لألفي عام. إلا أن هذا لم يدفعها لنقل كل ملامح المجتمع الأثيني إلى مجتمعاتها، وفي المقام الأول المؤسسة الاجتماعية للعبيد. والسؤال الهام، إذن، هو لماذا تم اختيار هذا النموذج. فأن تختار مكة هو أن ترفض أثينا، أي أن ترفض النموذج الغربي. وعلاوة على ذلك، فإن طابع كل من النموذجين المرجعيين يختلف عن الآخر. فالمدينة القديمة كانت مقفلة، سواء على المستوى الإقليمي أو على المستوى الترنسندنتالي، واستلهام الديموقراطيات المعاصرة لها طرح جانباً بعدها الديني، متبعاً أرسطو في هذا المجال. إذ أن أرسطو في تصويره لمبادىء القانون الأثيني (Archai) ـ العناصر الستة الضرورية لقانون أي مدينة ـ وضع خدمة الآلهة في المرتبة الخامسة، أي أن المؤسسة الدينية لا تلعب دوراً حاسماً في وظائف المدينة الدولة[٤٢]. أما العصر الذهبي للإسلام فقد كان، من ناحية أخرى، منفتحاً على الخارج. فمن حيث المكان، انتشر دون هوادة، من الحجاز في العربية السعودية، إلى العراق، إلى فارس، إلى مصر، إلخ. ومن حيث الترنسندنتالية، فقد تم بناء هذا العالم باسم الله، أو كما قال Guyau «إن التآلف الاجتماعي، بوصفه أحد ملامح الطبيعة الإنسانية، يمتد هنا حتى وراء النجوم». وهذا الاختلاف الأنطولوجي بين النموذجين يتوازى مع الاختلاف بين الذين استخدموا هذين النموذجين: فالطبقة

السياسية التي تحكم المجتمعات الغربية تشجع أسطورة أثينا الإبداعية لأنها تمد النظام بالشرعية. أما في المجتمعات المسلمة المعاصرة، فإن الطبقات التي تعارض النظام القائم هي التي تلجأ إلى العصر الذهبي للإسلام، لكي تنزع الشرعية عن النظام الموجود. وبقدر ما اتفقت الاتجاهات الراديكالية في حركة الإسلاميين، فقد توقف الزمن عند سنة ٦٦٠ م عندما استولى معاوية على الخلافة وأدخل نظام الوراثة. إنهم لا يعترفون بالتاريخ اللاحق، والذي استمر مع هذا حتى الوقت الحاضر. وقد قال شكري مصطفى مثل هذا عندما قال للمدعي العسكري إنه منذ إغلاق أبواب الاجتهاد، أصبح تاريخ الإسلام مجرد قصة لتواطؤ العلماء مع الحكام. واعتبر هذا التاريخ، وبنفس القدر الدول المعاصرة التي تدخل ضمنه، تاريخاً غريباً. وولاءه، مثله مثل فرج، لن يكون لهذه الأمم بحدودها الحالية. إنهم ليسوا بمصريين، لكنهم أولاً وقبل أي شيء مسلمون.

إن ما يميز حركة الإسلاميين المتطرفة عن بقية المسلمين فيما يتعلق بما يعنيه الرجوع إلى العصر الذهبي هو أن الحركة تمحو التاريخ من أجل إعادة إحياء الأسطورة الأساسية، بينما بقية المسلمين يكيفيون أنفسهم مع تاريخ المجتمعات المسلمة. وقد يعتبرون هذا التاريخ تزويراً للنموذج الأصلي، لكنهم لم يعتبروا أن الأربعة عشر قرناً التي انقضت منذ هذا اليوم (بما في هذا الحياة المعاصرة) غريبة عن الإسلام. وبالنسبة لمعظم المسلمين، لا تستتبع الإشارة إلى عصر الرسول والخلفاء الراشدين بالضرورة تقدير النظام القائم بشكل سلبي.

وفي التراث الثقافي لأوروبا الغربية، كان تصور أثينا بيريكليس

على أنها نموذج سياسي ينحصر فقط في فترة زمنية متأخرة جداً، ولإقرارالإستقلال الدنيوي عن الروحي. وقد كان هذا الانفصال ممكناً بسبب منشأه الأصلي، إذ أن الفكر الغربي نهل من منبعين: العقيدة المسيحية من جهة والقانون الروماني العلماني من جهة أخرى. وهذان المصدران تمفصلا Articulated معاً عبر قرون المسيحية كلها، لقد كان هناك علاقة تربطهما، لكن لم يكن هناك تطابق بينهما أبداً.

والإسلام، على النقيض من ذلك، ميزه «التوحيد»، أو الوحدة الجوهرية. فالتمييز بين الدين والدولة، بين الروحي والدنيوي، لا يعني أي شيء بالنسبة لعقيدة المسلم، حيث أن القرآن، الذي أُنزل على الرسول محمد، هو المصدر الوحيد، الذي اشتمل على الأحكام التي تنظم العلاقات بين الإنسان والله وعلى المبادىء التي تحكم الحياة الاجتماعية. ولم يتمفصل أي قانون دنيوي مع الإسلام على الإطلاق مثلما تمفصل القانون الروماني مع العقيدة المسيحية، والمحاولة لتطعيم الإسلام بالفلسفة اليونانية خلال عصر الخلفاء العباسيين (الذين أمروا بترجمتها) حكم عليها بالموت. وإذا تحقق التوحيد، فعلى قائد المؤمنين، الخليفة، أن يولي عنايته تطبيق الأوامر القرآنية. وبشكل خاص، وضع الوظيفة الصارمة للعدالة موضع التنفيذ وصيانة الأخلاق المسلمة. وهو بالتالي سيلعب دوراً اجتماعياً أساسياً، ووفقاً للمجاهدين الإسلاميين، فإن النبي محمد والخلفاء الأربعة الراشدين هم فقط الذين قاموا بإنجاز هذه المهمة على الوجه الأكمل.

ومع هذا، فقد استمرت المجتمعات الإسلامية حتى الآن، هذا رغم انتقال السيطرة على السلطة من «الخلفاء الأربعة الراشدين»، إلى الخلافة التي نجمت عن الحكم الوراثي أو الخلافة الوراثية، إلى

السلطان، إلى الأمير، إلى المملوك، إلى الملك، إلى الرئيس. والذي يرفض المجاهدون الإسلاميون في كل هؤلاء الحكام، الذين أسموهم «الظالمين»، هو أن دعواهم بخدمة الإسلام هي مجرد محاولة لإضفاء الشرعية على أنظمتهم، ولإخفاء حقيقة ذلك النظام الذي يخدم نزواتهم الشخصية. فحكام العصر، كما كتب فرج، «في ردة عن الإسلام، لأنهم تربوا على موائد الإستعمار. . .، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء».

ولم يكن فرج أول مسلم يتهم الحاكم بالخروج على تعاليم الإسلام. فقبل ظهور حركة الإسلاميين بكثير، أثيرت الشكوك حول مسألة ارتقاء معاوية للسلطة من خلال القوة ـ وهو الأمر الذي استمر ـ مع استثناءات نادرة، حتى اليوم.

وقد طرح هذا الشكل من أشكال الاستيلاء على السلطة نوعين من المشاكل ـ استمرت في واقع الأمر حتى الآن. فالحاكم الذي يستخدم القوة يشعر بحاجة ملحة للشرعية القائمة بالفعل والتي ستمنح نظام الإستقرار حيث أن استخدام القوة لن يحقق وحده هذا الاستقرار. والعلماء وحدهم هم الذين يستطيعون أن يمنحوه هذه الشرعية، حيث أنهم يحتكرون تفسير كتاب الله، وهم وحدهم المؤهلون للفتوى بأن الحاكم، مهما كان شكل ارتقائه السلطة، يحكم بما أنزل الله.

وإذا كانت «الحكومة الراشدة» المثالية هي التي كانت في العصر الذهبي، فإنه في ظل «حكومة راشدة» حقيقية يمكن الحد من نزوات الحاكم من خلال النصيحة الواعية للعلماء، والفقهاء، وهم الوسطاء الحقيقيون بين العامة وبين حكامهم، ومن هنا فقد كتب المفكر

الإسلامي الكبير الذي عاش في العصر الوسيط الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) «إن العالم هو مُعلِم وموجه لضمير السلطة السياسية في إقامة العدل وفرض النظام بين الناس وهكذا يسود النظام والعدل في هذا العالم»[٤٠]. فالعلماء يحتلون إذن ما أسماه بوردوي Bourdieu «الوضعين المتناقضين» للمهمة الدينية، أي «تبرير وجود الطبقات الحاكمة في السلطة» و «فرض الاعتراف بشرعية السيطرة على المحكومين»[٩].

وفي مقابل لعبها لهذا الدور، تحصل الهيئة المستقلة «لساسة وسائل الخلاص» على مميزات لا يستهان بها في الحياة الاجتماعية. ومع هذا، فقد كان عليهم أن يحققوا التوازن بين الحاكم والمحكوم: فلو منحوا الحاكم الشرعية بلا حدود دون أن يكبحوا نزواته، سيفقدون مصداقيتهم في عيون الجماهير، التي تستغني بالتالي عن خدماتهم وتتحول إلى الأشكال المستقلة، المتشيعة في السلوك الديني. والحاكم بالتالي سيتهم رجال الدين بعدم الفعالية، ويتعرضون لغضبه. وهذا ما حدث خلال محاكمة شكري مصطفى عندما زعم المدعي العسكري أن عجز رجال الدين هو المسؤول عن وجود جماعة المسلمين. ومع ذلك، فإن الدولة تحصد ثمار سياستها في تدجين العلماء، والمثال على ذلك إصلاح الأزهر خلال عهد عبد الناصر.

ويتساءل الشيخ كشك متهكماً عما إذا كان شيخ الأزهر المقبل سيكون من لواءات الجيش. لكن ورغم أن الداعية ومن أسماهم «المفكرين المراهقين» (شكري وفرج في هذه الحالة) قد اتفقوا على تحدي دور العلماء في مصر المعاصرة، فقد اختلفوا حول هذه المسألة بشكل حاد.

فبالنسبة لكشك، يجب إصلاح العلماء حتى يكون باستطاعتهم أن يلعبوا دورهم الكلاسيكي في توجيه النصح للحاكم، كما أكد على ذلك الغزالي. وهذا ما كان يقصده من اقتراحاته بأن يكون التعليم الأزهري معتمداً بشكل كامل على كتاب الله، وأن يكون شيخ الأزهر منتخباً ولا يتم تعيينه من قبل الحاكم بعد الآن، ومن ثم يحصل على راتبه من أملاك المسلمين(الأوقاف)، وليس من ميزانية الدولة.

أما بالنسبة لشكري، من ناحية أخرى، فلم يكن العلماء سوى خدم للحاكم الظالم، «ببغاوات المنابر»، ولا مكان لهم بين صفوف جماعة المسلمين.

وفي نهاية الأمر، فمن وجهة نظر فرج أن العلماء قد فشلوا في مهمتهم بحجبهم فريضة الجهاد ضد الحاكم، وفشلوا في إعلان خروجه على الإسلام، كما فعل ابن تيمية بفتواه عن ملك ماردين الذي توّجه التتار.

إذن فقد اختلف الثلاثة في طريقتهم لفهم الموضوع، لكن جوهر طريقة كل منهم ظل الطموح لتحقيق العدالة بالشكل الذي رآه كل منهم، العدالة التي لم يطبقها الحكم لكن يكفلها كتاب الله.

وقد يبدو الأمر غريباً بالنسبة للبعض أن يتطلب فهم حركة الإسلاميين المعاصرة رؤية مغرقة في ماضي المجتمعات الإسلامية. إذن لماذا اصطبغ الطموح إلى العدالة في مصر اليوم بالصبغة الدينية، وهي البلد التي استلهمت نظامها القانوني من التشريع الفرنسي؟.

• هل حركة الإسلاميين محتومة؟

بينما تضرب جذور الإسلاميين بعمق في تاريخ المجتمعات الإسلامية، فإن فصائل الحركة التي تعرضنا لها بالبحث ظهرت للوجود في العقد السابع من القرن العشرين. وقد يبدو تحليلاً غريباً ذلك الذي اتبعه الناطقون باسم الإسلام الرسمي في اختزال الحركة إلى انحراف من ذلك النوع الذي مثله الخوارج. وعبر هذا الكتاب، حاولت أن أضع الحركة في سياقها الصحيح، أي المجتمع المصري في السبعينات، ومن ثم فإن هذا السياق يشير إلى هدف الدراسة وهدف الدراسة يلقي الضوء على هذا السياق في عملية أخذ وعطاء ثابتين.

ومن متابعتي لتطور الجماعات الإسلامية في الجامعات، لاحظت انه قد دانت لهم السيطرة على الجامعات بعد إخماد صوت المعارضة المنافسة أي الماركسية واليسار الناصري، وهي التي كانت سائدة في بداية عهد السادات. وعند مناقشة النص الذي كتبه الطبيب الشاب عصام الدين العريان، أحد منظري الطلبة الإسلاميين، لفت نظري علاقة تثير الدهشة بين رؤيته للتاريخ وبين التصور الديالكتيكي الدارج في الماركسية. وهذا التشابه يقابله ظاهرة أخرى ملفتة للنظر، وهي الظاهرة التي لاحظها الأنثربولوجيون الفرنسيون وعلماء السياسة الذين عملوا في شمال أفريقيا: فقد كان عدد من الدعاة الإسلاميين، في تونس والمغرب، الذين اتبعوا أو قلدوا كشك، ماركسيين لينيين سابقين تلقوا العلم في الجامعات الفرنسية.

وكما أشرت من قبل، فإنه لا يجب تفسير وجود هذه الحقائق المتشابهة أو تلك بشكل آلي على أنه دليل على «مناورة شيوعية» لحركة

الإسلاميين، التي نظر إليها البعض على أنها دمية تحركها الأجهزة السرية السوفييتية. وليس من الصعب مطلقاً أن يتسلل بعض المجاهدين الذين ينتمون إلى مدارس فكرية متباينة إلى الحركة هنا وهناك، سواء للتجسس عليها من الداخل أو لأسباب أخرى. ومع هذا فإن مدى هذه الظاهرة لا يبدو ذا شأن يذكر، وعلى أي حال فإنها لم تلغ أو تغير من الطابع الخاص لحركة الإسلاميين. بل على العكس، فمن وجهة نظري، يبدو أن هذه الحركة قد نجحت، في لحظة تاريخية هامة، في إظهار قدرة واضحة على اجتذاب قسم كبير من الطبقات المسحوقة في المجتمع، وفي جعل خطابها البوتقة التي صهرت في داخلها كل مطالب المعارضة.

وفي مصر، كما في أي مكان آخر، ينتعش هذا النوع من المعارضة في ظل فوضى من أشكال التعبير التي تتراوح بين ما أسماه Michel de Certeau «وسائل تجنب الإخفاق» وبين تطوير أشكال مفصلة من الطوائف المغلقة مثل «إخوان الصفا». وهم يمثلون ما أسماه د. سيد عويس، أكثر علماء الاجتماع المصريين دقة، «الأشكال الشعبية لمقاومة الظلم والعسف»(٤٨)، ويشكلون بنية الحياة السياسية اليومية في مصر المعاصرة، التي تسيطر عليها مؤسسات الحياة السياسية القانونية ـ سواء مدنية، أو دينية، أو عسكرية ـ بدرجة ليست كبيرة.

وقد كتب Michle de Certeau يقول رغم أن «شبكة «المراقبة» تتغلغل في كل ركن من أركان الحياة، إلا أنه تتساوى مع هذه الحقيقة في الأهمية أن نكتشف عدم سيطرتها على المجتمع ككل. فأي نوع من المواضعات الشعبية (وهي في ذاتها شديدة البساطة والعادية)

تلك التي تتعامل مع ميكانزمات الانضباط وتنساق لها فقط إلى الحد الذي تتمكن به من تشويهها؟ وما هي «وسائل تجنب الإخفاق» التي تعمل كمتمم، بين المستهلكين (أو «المحكومين»)، لهذه المواضعات الصامتة والتي تتم من خلالها عملية الحفاظ على النظام الاجتماعي السياسي؟

وقد حاول الدكتور سيد عويس، الذي تناول المشكلة من منطلق مختلف تماماً عن تناول De Certeau، تطوير تنميط مؤقت لهذه المواضعات الشعبية، حيث عدَّد عشرة «متنفسات» أو طرق يلجأ أفراد المجتمع المصري إليها لمواجهة سوء الحظ ومختلف أنواع الظلم. وهذه «المتنفسات» تتراوح بين «اللامبالاة»، و «النفاق»، و «التهكم»، وبين «الهجرة» و «التمرد» و «الثورة». وهذه المتنفسات «البالغة البساطة»، من ذلك النوع الذي تمثله المتنفسات الثلاثة الأولى، يألفها كل من يعيش أو عاش في مصر: فالشرائح التي تعاني الإذلال والمهانة تلجأ إليها يوماً بعد يوم في علاقتها بصاحب السلطة. وليس من قطر عربي تسوده مثل هذه اللغة والمواقف التي تحمل رموزاً في غاية القسوة والسخرية: فأصغر موظف يقال له «بيه» أو «باشا»، وفي كل مرة يطلب الأعلى مقاماً شيئاً يجيب عليه الناس بأدب جم مغمغمين بكلمة «حاضر»، وبعد تأدية هذه الإيماءة الميكانيكية، وبعد تمثيل دور الجندي المنضبط، يتنافس الجميع في السخرية من هؤلاء الموظفين، ويسمونهم «عبد الروتين». حتى أصبح كل الفراعنة، عظاماً أو صغاراً، ـ وهم الذين اشتركوا في احتقار واستغلال الشعب المصري لخمسة آلاف سنة ـ هدفاً منتظماً لسخرية المصريين.

ويحافظ هذا النوع من التحرر الشعبي على شكل من أشكال

التوازن الاجتماعي: فرغم أن المستغِل يزداد غنى، إلا أنه لا يتمتع بأدنى هيبة، بل يتمتع فقط بالسخرية وبالألقاب التي تثير الضحك. وفي نفس الوقت، فإن ما تفعله الطبقات المستغلة، تقوم به على أسوأ ما يكون. فالبواب الذي ينام على حصيرة في مدخل البناية يخدش في هدوء سيارات السكان، وهو يقوم بوظيفته في تنظيفها. والمدرس الذي يحصل على راتب ضئيل يأتي إلى الفصل متأخراً ولا يعلم للطلاب شيئاً. والطلاب الذين ينجحون هم فقط الذين يدفعون له مقابل الدروس الخصوصية، والدخل الذي يحصل عليه من الدروس الخصوصية هو الذي يمكنه من العيش. ويتلخص هذا الديالكتيك بأكمله في كلمتين مشهورتين في لغة القاهرة العامية: وهما «معلهش» و«بقشيش». معلهش السيارة خدشت، معلهش الطفل جاهل. معلهش، الماكينة تعطلت معلهش، هناك ثلاثة أيام - أو ثلاثة أشهر - تأخير. معلمش مسيو، قالها موظف في القنصلية المصرية في إيطاليا لـ Vngaretti بعد نسيان تحرير تأشيرته مما جعله لا يستطيع اللحاق بالسفينة إلى الإسكندرية. والغم نمة بـ «معلهش»تمثل لامبالاة تتناسب مع الفجوة بين السعر والتكلفة،بين الجهد والأجر: فأجور الكفاف تثمر جهود معلهش. والتعويض عن هذه الفجوة يسمى «البقشيش» أو «الفساد».

ورغم أن شكل «معلهش» للمقاومة الفردية يمنح من يستخدمه قدراً ضئيلاً لكن لا يمكن إنكاره من الحرية، فإن إلغاء تأثيراته من خلال البقشيش، له عواقب وخيمة على النظام الاجتماعي - السياسي، حيث يدعم الفرد الذي يمتلك النقود، والذي ينظم توزيع البقشيش من أجل إلحاق الأذى بالجماهير المعدمة. وبينما يسخر ديالكتيك «معلهش» و«بقشيش» من النظام الاجتماعي ويعبر عن

استخفافه به، يعمل على الحفاظ على النظام في التحليل النهائي.

وهذا ما دفع الجماهير التي لم تعد تتحمل أحوالها المعيشية رغم هذه المتنفسات «البسيطة» التي تعبر من خلالها عن سخطها، للتحول إلى متنفسات أخرى، إلى الأنماط الأكثر تطوراً من أنماط مقاومة سوء الحظ والظلم، إلى هذه الأنماط التي حددها سيد عويس في نهاية قائمته: أي إلى الهجرة والتمرد.

وهذه المتنفسات التقليدية قد لا تمثل سوى تكتيكات مؤقتة وجزئية لا تقود إلى استراتيجية لإسقاط الدولة والاستيلاء على السلطة. والأمثلة على ذلك عديدة، منها الهجرة إلى الخليج، والعودة بعد ذلك بعدة سنوات. ومنها جريمة الثأر المنتشرة في المناطق الريفية. لكن هذا النمط استخدمه المجاهدون الإسلاميون ذات مرة ـ جماعة المسلمين، والجماعات الإسلامية، وفرع الصعيد في جماعة الجهاد ـ للتحول إلى استراتيجية مضادة سعت لإسقاط النظام. وهذه الاستراتيجية المضادة قد تكتسب درجة من درجات السفسطة، مثل نظرية شكري مصطفى عن مرحلة الاستضعاف ومرحلة التمكن.

وقد أدركت الدولة تماماً الخطورة التي تمثلها أشكال المقاومة التقليدية هذه، حيث أنها تشكل عقبة ليس فقط أمام النظام القائم بل أيضاً أمام أية محاولات «يعقوبية» لتغيير النظام الاجتماعي من أعلى. فهذا سعد زغلول، مؤسس حزب الوفد الوطني الكبير ورئيس وزراء عدد من الحكومات المصرية، يكتب في مذكراته: «لقد اعتاد الشعب أن ينظر إلى الحكومة كما ينظر الطائر إلى الصياد... ويجب علينا أن نغير هذا الموقف بأن يثق الشعب في الحكومة ويجب علينا أن نقنع الشعب بأن الحكومة جزء من الأمة...». وعلى نفس المنوال

يقول لطفي السيد، المفكر المصري الجليل في مصر ما بين الحربين: «لن يندهش أحد منا إذا وجد القرويين يبذلون قصارى جهدهم لحماية أحدهم إذا اتهم بإرتكاب جريمة ما ولمنع القضية من الوصول إلى المحكمة. فالحكومة وموظفوها لا يعملون لمصلحة الأمة، والجماهير بالتالي تعرقل قرارات الحكومة، حتى عندما تكون هذه القرارات عادلة تماماً»(٤٥).

وعندما استولى الضباط الأحرار على السلطة في يوليو ١٩٥٢، عزموا على تغيير التاريخ من خلال الثورة من أعلى. ورغم ادعائهم الصريح بالعمل من أجل مصلحة الطبقات المظلومة في مصر، ورغم إلغائهم للأحزاب السياسية، التي اعتبروها رمزاً للحياة السياسية ومؤسساتها في ظل النظام القديم، إلا أنهم أعادوا تشكيل مؤسسات جديدة اعتبرها الشعب متساوية في الظلم مع سابقتها، إن لم تكن أكثر منها. حيث تحولت حماسة الناصرية الكبيرة للاشتراكية العربية ـ بمواجهتها لحقائق الإدارة اليومية ـ إلى آلة بيروقراطية أنتجت الروتينية وعدم الكفاءة في كل المجالات وقامت ببناء المعتقلات للذين أظهروا معارضتهم لها. وفي هذا المجال لم تختلف الدولة المصرية المستقلة على الإطلاق عن سابقاتها.

ومع ذلك، فخلال العقود الثلاثة التي انقضت منذ انقلاب ١٩٥٢ وحتى اغتيال السادات في أكتوبر ١٩٨١، طبقت الدولة سياسة تعليمية جديدة، مكنت فئة ثقافية ـ اجتماعية عريضة من الوصول إلى ميدان الكلمة المكتوبة. وقد أطلق موريس مارتين (وهو مراقب مرهف قضى نصف قرن في تجواله في مصر) على هذه الفئة «الفلاحية»(٢٧)، وهي تشمل هؤلاء ـ والانفجار السكاني يعني أن

هناك أعداداً متزايدة منهم ـ الـذين جاؤوا من طبقـات اجتماعيـة كانت تقليديا أمية، بما في هذا جيل الشبـاب الذي ينتمي للحـاضر. حيث أقحموا في نظام تعليمي وصفنـا مراحله العليـا في الفصل الخـامس. وقـد لقنهم هذا التعليم أسلوب الحيـاة العصريـة ولم يلقنهم تقنيـاتهـا وروحهـا، فاعتـبروا حديث الـدولة عن العصريـة مجرد خـداع. وفي صفوفهم، أخذت مقاومة الظلم وسوء الحظ شكل الهجرة أو التمرد. وقد أمدت هذه الفئة حركة الإسـلاميين بجمهـورها الـرئيسي، وهذه الحـركة كـانت قادرة عـلى أن تتبنى مباشرة تصـوراته عن العـدالـة، والتي قمعتها بعنف ذكريـات إسلام الأمس، ومن خـلال الحنين إلى القرية الأم التي ـ بالنظر إلى الأحياء المزدحمة في أطراف المدن الكبيرة ـ أصبحت تقريباً أسطورة مثلها مثل العصر الذهبي للإسلام. كما كان المجاهدون الملتحون في جلاليبهم الفضفـاضة قـادرين على التحـدث بلغة اليوتـوبيا التي تبـدو مقنعة لهؤلاء الشبـاب. هذا الجيـل الجديـد الذي شعر بتعرضه للخداع. فالشبـاب كان حقـل تجارب للتجـارب الخرقاء للدولة المستقلة، وهناك مبرر كافٍ للاقتناع بـأنهم، حالمـا يعاد تشكيلهم من خلال أيديولوجيـة الإسلاميـين، لن يقنعوا بعـد الآن، كما قنع الأكبر منهم سنا، بديالكتيك معلهش وبقشيش.

• مظاهر اليوتوبيا:

منذ ذلك اليوم الغامض في نهاية الخمسينات، بينما كان نـزيلاً في مستشفى معتقـل طرة، الـذي كتب فيه سيـد قطب تلك الفقـرة من «معالم في الطريق» التي قرر فيها أن الدولة الإسـلامية سيتم تـأسيسها من خلال «الحركة» وليس من خلال «الـدعوة» حتى أكتـوبر ١٩٨١، عنـدما اغتيـل السادات عـلى يـد أحـد قـراء «الفـريضـة الغـائبـة»،

انحصرت رؤية الإسلاميين الراديكالية في أن العنف الثوري هو السبيل الوحيد لإسقاط الجاهلية، البربرية التي تخلت عن أخلاقيات الإسلام. ومع هذا، وعلى عكس هذه الرؤية، تم صياغة عدد من النظريات المختلفة.

نظرية قطب عن الحركة، التي تصور في الأصل أنها ستعالج أخطاء استراتيجية الإخوان المسلمين، كان المقصود بها صيانة مفهوم الجهاد، النضال المقدس، داخل حركة الإسلاميين من خلال تعريفه على أنه نضال فعلي ضد الدولة المستقلة التي أسسها عبد الناصر. والدولة، رغم هذا، أحبطت بشكل فعال كل المحاولات المختلفة التي سعى فيها المجاهدون الإسلاميون لمواجهة النظام مباشرة. وباستثناء أكتوبر ١٩٨١، كانت المؤسسات القمعية قادرة دائماً على ضرب الحركة عندما تكتسب درجة من التنظيم تكفي لتقديم دليل مادي على «مؤامرة» ولكن قبل أن تجهز نفسها للمواجهة، ولهذا السبب فإنه لم يتم وضع تعريف للأشكال الدقيقة لتكتيك الاستيلاء على السلطة. فهناك أمثلة كثيرة على هذا التكتيك، من بينها «مؤامرة ١٩٦٥»، التي مكنت عبد الناصر من شنق سيد قطب، وقضية الفنية العسكرية عام ١٩٧٤، والمواجهة مع جماعة المسلمين عام ١٩٧٧ (عام رحلة السادات للقدس)، وأحداث الفتنة الطائفية في الزاوية الحمراء في يونيو ١٩٨١.

ومن هذه الناحية، يمكن الزعم بأن حدود «معالم في الطريق» كبرنامج عام (مانيفستو) قد اتسعت بشكل واضح. حيث أن سحق جماعة شكري مصطفى (جماعة المسلمين) كان بمثابة علامة بارزة على فشل الاستراتيجية التي قامت على الإقتداء بالنموذج النبوي، وتصورها للتعاقب المتوقع لمرحلتي الاستضعاف والتمكن، بنفس

الصورة التي اتبعها الرسول، الذي كان ضعيفاً في مكة قبل الهجرة واكتسب القوة بعد انسحابه إلى المدينة.

لقد حط سيد قطب بشدة من شأن قدرة الدولة على الرد ومن شأن تماسك الأيديولوجية التي قدمتها هذه الدولة، على مختلف «العقبات التي تعترض طريق الشباب» والتي حددها الطبيب الشاب عصام الدين العريان، قائد الجماعات الإسلامية، عندما قام بمسح لمهام حركة الطلبة الإسلاميين في فجر القرن الخامس عشر للهجرة. وفي واقع الأمر، فإنه رغم اقتناع الجماهير «الفلاحية» بنظريات الحركة التعبوية، فقد عجزت الحركة عن فصل الطبقات الاجتماعية الأخرى عن النظام. كما أن استيعاب قطب ومقلديه تم بشكل متشابه تماماً من خلال لغتهم البلاغية الخاصة: ورغم أن نموذج المعتقل يمنح طريقة فهم مليئة بالكنايات للدولة الناصرية التي تحدثت بصوت أعلى من أي عدد من التحليلات النظرية المغرقة في التدقيق، إلا أن الصورة لم تكن كافية مع ذلك لكي تمنح المجاهدين المستعدين للقتال أي فهم حقيقي للميكانزمات التي تحافظ الدولة من خلالها على سيطرتها على المجتمع. بينما حط شكري مصطفى والجماعات الإسلامية من البراعة التي جمعتهم بها البوليس السري فقط ليطيح بهم دفعة واحدة وبسهولة شديدة. وتصورت الجماعات في يونيو ١٩٨١ أن التضامن الإسلامي سيتحول لصالحهم ضد كل من الأقباط والدولة، التي فشلت في إدراك أن الجماهير المصرية لم تشعر بالولاء للأمة في شكلها الأسطوري الذي أحيته حركة الإسلاميين، وأن هذه الجماهير لم تقطع صلتها بشكل جذري بقيم الأمة المصرية ككل، هذه القيم التي كان الإسلام أهم عناصرها، إلا أنه لم يكن العنصر الوحيد.

إن الصعوبات التي وقفت عقبة أمام انتصار عنف الإسلاميين على جهاز الدولة والحاجة إلى إعطاء المجاهدين شيئاً ليفعلوه يفسران تركز عدوانية الطلبة الإسلاميين وأعضاء جماعة الجهاد على أهداف غير الدولة. وقد ذكرت قبل ذلك تأثير ذلك على الجامعات، حيث رسخ الطلبة الملتحون المعنى الذي فهموه للنظام الأخلاقي، الأسياخ الحديدية في الأيدي، ومهاجمة كل شاب وفتاة يتمشيان سوياً، حظر العروض السينمائية والحفلات الموسيقية، وتنظيم المحارق لكتب الداروينية، والماركسية، والكتب الشيطانية الأخرى.

لكن اللحظة المشهودة جاءت خلال مشاركة حركة الإسلاميين في أحداث الفتنة الطائفية. حيث جذب العنف المعادي للمسيحيين انتباه المراقبين الأجانب وأدى إلى التعتيم على الأبعاد الأخرى للحركة، أي أن الغابة حجبتها الأشجار.

وهذه الأحداث، سواء شارك الإسلاميون فيها أو حرضوا عليها، قد تم تحليلها بشكل عام وفقاً لوجهتي نظر الأولى تتلخص ببساطة في أن المسلمين لوثهم تعصب لا يرتوي إلا بدم المسيحيين، وأن المجاهدين الإسلاميين لم يفعلوا شيئاً سوى الوصول بهذا الموقف إلى أقصى مداه. ووجهة النظر الثانية كانت مقارنة ما حدث للأقباط خلال هذه الأحداث الطائفية بما أصاب الأقليات الأخرى خلال فترات التوتر الاقتصادي والاجتماعي: اليهود في أوروبا، السوريون واللبنانيون في غرب أفريقيا، والهنود في شرق أفريقيا، والأرمن في تركيا، والبهائيين في إيران، حيث كانت كل طائفة منهم بمثابة كبش فداء للجماهير المحبطة، وكانوا هدفاً للحكومات التي كانت تبحث عن الشرعية. ومع هذا، فإن أي من الرؤيتين لا تسمح لنا بفهم خصوصية الظاهرة. ففي نهاية وصفي لأحداث المنيا التي وقعت في

ربيع ١٩٨٠، استرعى انتباهي أن التوتر الطائفي لم يشتمل على طرفين، أي المسلمين والمسيحيين، بل اشتمل على ثلاثة أطراف. حيث أن الدولة كانت طرفاً في الأحداث أيضاً. ولن تصيبنا الدهشة إذا وجدنا هذه الأطراف الثلاثة بارزة بشكل واضح في تعليق الشيخ كشك على الأحداث في خطبته يوم ٦ يونيو ١٩٨١:

«لقد كان هناك شغب في عتمة الليل. نعم، وقد كان شيئاً مأساوياً أن نرى المسيحيين يفتحون النار، متخذين قلوب المسلمين أهدافاً لها. فمنذ متى وللمسيحيين هذه الجرأة...

.. فمنذ أن دخل عمرو بن العاص مصر، عاش المسيحيون والمسلمون معاً دون أن يكون لديهم أدنى سبب للشكوى.. ولا يوجد مكان في الأرض تتمتع فيه أقلية بمثل هذه الحقوق الممنوحة للمسيحيين في مصر، فهم يشغلون أهم الوظائف: وزراء، وأعضاء في مجالس إدارات البنوك، ولواءات، والبابا الذي يجلس على كرسي الكنيسة بكل سلطاته... أما بالنسبة لي، فأنا أهمس له، «أبناشنودة، أبعد عن عقلك تلك الرغبة في إعادة السيطرة، لا تفكر في أنك ستكون يوماً رأس هذه الدولة.. وإذا تصورت أن أمريكا ستحميك، فاعلم أن الله هو الذي يحمينا، الله الذي لا يموت».

من هو المسؤول عن هذه المأساة؟ المسؤولية الأولى يتحملها الأزهر! فلو وجد الشباب قادة حقيقيين يقتدون بهم، ما كان حدث هذا!... المسيحيون يعرفون جيداً أنه منذ قيام الثورة، أقيمت المحاكم لمحاكمة المسلمين، هل قدم مسيحي واحد «لمحكمة الشعب» التي رأسها جمال سالم؟ لا، بل كان كل المتهمين مسلمين! و «محكمة أمن الدولة العليا» التي حكمت على سيد قطب بالإعدام شنقاً عام ١٩٦٥، في وقت لم يكن فيه دولة ولم يكن فيه أمن! فقد

كانت السجون ملآنة، وأنا نفسي تعرضت للاعتقال، إلا أنني لم أقابل على الإطلاق قسيساً واحداً. . . أنظر إليهم، هؤلاء الأقباط، وهم متأكدون جداً من قوتهم ويتباهون بذلك. . أيها الشاب المسلم.

. . فالأنبا شنودة يريد أن يستفزكم حتى يلجأ لأمريكا، وبريطانيا، وفرنسا ليرسلوا أساطيلهم إلى شواطىء مصر، تحت ستار اضطهاد الأقلية».

وفي هذه الفقرة الموجزة، صور المسلمون على أنهم ضحايا لقمع الدولة، بينما يثقل كاهل المسيحيين ما يتمتعون به من ألقاب ويشغلون الوظائف الهامة. ووفقاً لكشك، فإنهم يتلقون دعم الحاكم، رغم أنهم ليسوا بمسلمين، لإلحاق الأذى بالمسلمين.

وقبل عام من إلقاء «نجم الدعوة الإسلامية» لهذه الخطبة، نشرت وثيقة مصرية ترجع إلى القرن الرابع عشر ترجمها مستشرق فرنسي شاب. وهي تحكي عن شغب معادٍ للمسيحيين نشب في مدينة قوص، في صعيد مصر، كما يرويها أحد الشيوخ الذي اتهم الأقباط «بالاستفادة من مزايا وظائفهم لدى الأمراء لكي يحصلوا على امتيازات لبني جلدتهم ولإرهاق المسلمين». وقد وصف نفس هؤلاء الأمراء بأنهم «مسلمون غير متحمسين ومنحرفون وضعوا مصلحتهم الشخصية فوق مصلحة الإسلام»، وآثروا «السلطة والثروة على العدالة التي عينوا من أجل فرضها»[١٣].

وفي حقيقة الأمر، فإنه على الرغم من أن الأقباط، طوال التاريخ الممتد لمصر المسلمة، قد شغلوا العديد من المناصب الرسمية (موظفون لدى الدولة)، خاصة جباية الضرائب، فمن الواضح أن وصفهم كلهم وبنفس الدرجة على أنهم موظفين لدى الدولة لن

يكـون منصفـاً عـلى الإطـلاق، وكـذلـك بـالنسبـة لــوصفهم بـأنهم «لـواءات، ووزراء، ورؤسـاء لمجالس إدارات البنـوك». فـأكـثريــة الأقباط يعملون بالزراعة مثلهم مثل مواطنيهم المسلمين. لكن حجج الإسلاميين، مثلها مثل حجة الشيخ كـاتب الوثيقـة السابقـة، كانت تستهدف ضرب الدولـة، من خلال ضرب المسيحيـين، تلك الدولـة التي زُعِم تفضيلهـا لهم. وفي رأي الإسـلاميـين، يجهـل المسيحيـون الأخـلاق المسلمـة والعـدالـة كـما ورد في القــرآن، وهي الأخـلاق الوحيدة الحقة، والعدالة الوحيدة الحقة. إنهم من ثم عـلى استعداد، في مقـابـل الألقـاب والـثروات، لتقـديم أنفسهم كـأدوات للحــاكم الـظالم، لتنفيـذ نـزواتـه وسيـاسـتـه الآثمـة. وبـالنسبـة للجـماعــات الإسلامية، لا يمكن تشبيه المحافظ المسيحي مثل محافظ جنوب سيناء الذي تم تعيينه عام ١٩٨٠ بالمحافظ المسلم: فوفقاً لرأيهم هـو يسعى لإسـاءة استعـمال وظـائفـه، لكي يحـابي أبنـاء دينــه، ويلحق الأذى بالمسلمين، ويقوم بما يرضى نزوات الحاكم.

وبالنسبة لحركة الإسلاميين، فـأن تهاجم الأقبـاط هو أن تهـاجم الـدولة. وهي لا تهتم كثيـراً بالضحـايا، بـالطبـع، سـواء اغتيلوا أو ضربوا بالهراوات لأنهم يعتقدون بأن المسيح ابن الله أو لأن مهاجميهم اعتـبروهم أدوات تنفيذ لنـزوات الحاكم الـظالم. لكن ومع ذلـك فإن حـالة أحـداث الفتنة الـطائفية من ذلـك النوع الـذي وقـع في نهايـة السبعينات كانت بديلاً لحركة الإسلاميين لعجـزها عن ضرب الـدولة مباشرة.

وسنحاول هنا أن نصوغ «موازنة» مؤقتة لنشاطات الحـركة، حتى اغتيـال أحد أعضـاء جماعـة الجهاد للسـادات في السادس من أكتـوبر ١٩٨١. أولاً، من خـلال النجاح في القضـاء عـلى الـرئيس نفســه،

أظهـر عنف الإسلاميـين فعاليتـه (قتل المستبـد) وثانيـاً عدم جـدواه، وهذا لا يعود فقط لاستمرارية الدولة التي أسسها عبد النـاصر، لكن أيضـاً بسبب استمرار نـظام السادات، حيث استمـرت الشخصيـات القيادية في نظامه في شغـل الوظـائف الرئيسيـة في الجهاز الاقتصـادي والسياسي.

وهنـاك أيضاً عـدة عوامـل مجهولـة ستحـدد مـا إذا كـان كتـاب «الفريضة الغائبة» سيحل محل «معالم في الطريق» أو عـلى العكس من ذلك سيسدل عليه ستائر النسيان مثل كتابـات شكري مصـطفى التي يتعذر الحصول عليها الآن. لكن كتاب المهنـدس الشاب سيتجـاوز، في رأيي، سيد قطب، إذا لم يكن يعبر باختصـار عن عصر جديـد في فكر الإسلاميين. فقد ظهر «معالم في الطريق» بعد الهـزائم التي لقيتها جمـاعة الإخـوان المسلمين منـذ ١٩٤٨ وحتى ١٩٥٤، ودعى لـطريق النضال ضد الجاهلية، بربرية القرن العشرين، تماماً كما حاول كتـاب «الفريضة الغائبة» أن يقيِّم أسباب فشل حركة الإسلاميين ضـد نفس الجـاهلية منـذ عام ١٩٦٥. حيث طـرح في مواجهـة اسـتراتيجيـات الانسحـاب من المجتمع، وإعـادة بنـاء هـذا المجتمـع، التي دعمتهـا جماعة المسلمين وطلبت الجماعات الإسلامية تصوراً أبسط وأكثر فعالية اقتضى استئثار السياسة. وكان الهدف الرئيسي للجهاد، كما أكـد فرج على ذلك، هو استئصال الفرعون.

في الشرق الأوسط الذي عرفته في الثمانينات، والغريب تماماً عن المقولات السياسية الغربية، تهدد رسالة النبي محمـد بأن تصبح أكثر إصراراً وصلابة كلما استفحلت لعنة الفرعون.

كرونولوجيا

تسجل الكرونولوجيا العديد من الأحداث الرئيسية التي وقعت في مصر في الفترة من ١٩٢٨ وحتى ١٩٨٢. والفقرات التي لا تسبقها أية إشارة تشير إلى الأحداث التي تخص حركة الإسلاميين. بينما تشير الفقرات التي تسبقها علامة(*) إلى الأحداث الأعرض في الحياة السياسية المصرية

١٩٢٨

تأسيس حسن البنا لجماعة الإخوان المسلمين في الإسماعيلية.

١٩٣٣

إقامة المؤتمر الأول للإخوان المسلمين في القاهرة.

١٩٣٦

الإخوان يجمعون التبرعات لعرب فلسطين.

* توقيع معاهدة ١٩٣٦.

١٩٣٧

التقارب بين الإخوان والقصر في مواجهة الوفد.

* تتويج فاروق ملكاً لمصر.

١٩٣٩

انشقاق جماعة «شباب سيدنا محمد»، وإدانتها للبنا بسبب تسوياته مع النظام.

* بداية الحرب العالمية الثانية.

١٩٤٠

* الاتصال الأول بين البنا والسادات من أجل تحرير مصر من الاستعمار البريطاني.

١٩٤١

إبعاد البنا إلى الصعيد بناء على أوامر بريطانية.

* مظاهرات لتشجيع قوات المحور.

١٩٤٢

* فبراير: وزارة وفدية فرضتها على الملك الدبابات البريطانية.
* القبض على السادات لاتصاله بالألمان.

١٩٤٣

تكوين «الجهاز السري» للإخوان المسلمين.

١٩٤٤

* نهاية وزارة الوفد.

١٩٤٦

تشجيع الحكومة للإخوان المسلمين في نضالهم ضد الوفد والشيوعيين.

* جو عنيف. وصدامات عديدة بين جماعات سياسية متنافسة. ومفاوضات أنجلو مصرية لتحرير مصر من شروط معاهدة ١٩٣٦.

١٩٤٧

معارضة داخلية ورد فعل غاضب إزاء قوة «الجهاز السري».

* تصويت الأمم المتحدة على تقسيم فلسطين.

١٩٤٨

يناير: اكتشاف مخابىء أسلحة تعود ملكيتها لجماعة الإخوان المسلمين.

* الحرب في فلسطين. واتصالات في الجبهة بين متطوعي الإخوان وضباط من جماعة ناصر.

مارس: اغتيال «الجهاز السري» أحد القضاة.

إبريل: متطوعون من الإخوان يحاربون ضد الصهاينة.

يونيو: ـ سبتمبر: * أحداث عنف معادية لليهود وللأوروبيين في القاهرة.

نوفمبر: كشف النقاب عن وجود جهاز سري للإخوان.

ديسمبر: حل الإخوان المسلمين بسبب مسؤوليتهم عن «محاولات لقلب نظام الحكم القائم، والإرهاب، والاغتيال».

* شغب ضد مباحثات الهدنة العربية الإسرائيلية.

١٩٤٩

اغتيال حسن البنا على يد البوليس السري في ١٢ فبراير. وتولى صالح عشماوي قيادة جماعة الإخوان المنحلة.

١٩٥٠

* حكومة وفدية في السلطة.

١٩٥١

مايو: إعادة تشكيل الإخوان قانونياً.

أكتوبر: * إلغاء مصر لمعاهدة ١٩٣٦ من جانب واحد. وصدامات

مع القوات البريطانية الموجودة في مصر.

ديسمبر: تعيين القاضي حسن الهضيبي مرشداً عاماً للإخوان المسلمين، وخليفة للبنا بشكل رسمي.

١٩٥٢

يناير: انتقاد الهضيبي للعنف، وخلافات بين عامة الأعضاء والمرشد العام.

* مهاجمة الجيش الإنجليزي لأحد أقسام البوليس المصري. وفي اليوم التالي (١٦) خربت أحداث الشعب المعادية للغرب مدينة القاهرة.

يوليو: * إنقلاب عسكري تقوم به جماعة الضباط الأحرار.

تأييد حماسي للانقلاب من جانب عامة الإخوان.

سبتمبر: الهضيبي يرفض عرض الضباط الأحرار بتمثيل الإخوان المسلمين في الحكومة.

١٩٥٣

الجهاز السري يفلت من يد المرشد العام.

يناير: * حل كل الأحزاب السياسية (١٦) وتكوين دولة الحزب الواحد. واستثناء الإخوان المسلمين من قرار الحل.

نوفمبر: طرد عبد الرحمن السندي، رئيس الجهاز السري، من الجماعة.

ديسمبر: طرد صالح عشماوي (رجل ناصر) ومحمد الغزالي من الإخوان المسلمين.

١٩٥٤

يناير: حل جماعة الإخوان المسلمين.

فبراير: * صراع بين عبد الناصر ونجيب، والأخير، دعمه الإخوان السابقون، والوفديون، والشيوعيون، ووقف عقبة أمام استئثار منافسه بالسلطة المطلقة.

أغسطس إختفاء المرشد العام من الحياة العامة ولجوئه إلى العمل السري.

أكتوبر: محاولة أحد الإخوان المسلمين اغتيال ناصر في الاسكندرية (٢٦). وحملة قمع عنيفة جداً شنتها الدولة ضد الإخوان.

نوفمبر: محاكمة سريعة لقادة الإخوان.

ديسمبر: شنق ستة من المتهمين (٩)، من بينهم عبد القادر عودة. والزج بمئات منهم في المعتقلات.

١٩٥٥

* إقامة مؤتمر باندونج.

١٩٥٦

* تأميم قناة السويس.

١٩٥٧

مايو: ذبح واحد وعشرين من الإخوان في سجن طرة. ولقاء زينب الغزالي وعبد الفتاح اسماعيل في مكة لكي يعيدوا «انطلاق الإخوان المسلمين».

٥٨ - ١٩٦٢

* فترة الوحدة المصرية السورية.

١٩٦٢

توحيد مختلف جماعات الإسلاميين حول نواة أعادت تشكيل

الإخـوان المسلمـين. واطـلاعهم عـلى كتـاب سيـد قـطب «معـالم في الطريق».

١٩٦٤

* إرسال الجيش المصري إلى اليمن.

مايو: إطلاق سراح سيد قطب من السجن.

١٩٦٥

أغسطس * ناصر في موسكو، ومن هناك كشف النقـاب عن «مؤامرة جديدة للإخوان المسلمين».

أغسطس ـ سبتمبر: حملات قمع ضد الإخوان. واعتقالات واسعـة، وقد كان من ضمن المعتقلين شكري مصطفى.

١٩٦٦

٢٩ أغسطس: إعدام سيد قطب.

١٩٦٧ ـ ١٩٧١

تكوين تيار من تيـارات الإسلاميـين، في المعتقل، ينـادي بتكفير المجتمع.

١٩٦٧

يونيو: * حـرب الأيام الستـة. وهزيمـة تلحقها إسرائيـل بـالـدول العربية.

١٩٦٨

فبراير: * مظاهرات طلابية ضد المسؤولين عن الهزيمة.

نوفمبر: * مظاهرات طلابية جديدة.

الإخوان المسلمون في المنصورة يشاركون في مظاهرات نوفمبر.

١٩٧٠

أكتوبر: وفاة ناصر، وخلافة السادات له.

١٩٧١

مايو: * إبعاد السادات (١٥) للناصريين الموالين للسوفييت في «ثورة التصحيح».

الإفراج عن المجاهدين الإسلاميين الذين اعتقلوا في ظل عهد عبد الناصر. وقد كان شكري مصطفى وعمر التلمساني من بين هؤلاء المفرج عنهم.

١٩٧٢

يناير: * مظاهرات طلابية تنادي بالحرب مع إسرائيل.

نوفمبر: * مظاهرات جديدة.

: تيار الإسلاميين يواجه الناصريين والشيوعيين في الجامعات.

١٩٧٣

مولد الجماعات الإسلامية. والقبض على أعضاء ينتمون لجماعة المسلمين (جماعة شكري مصطفى)، والعفو عنهم بعد أكتوبر.

أكتوبر: * الحرب ضد إسرائيل. وتشجيع النظام للجماعات الإسلامية.

١٩٧٤

٢١ إبريل: هجوم جماعة صالح سرية على الكلية الفنية العسكرية.

١٩٧٥

يناير: مظاهرات ينظمها اليسار. وبداية سياسة الانفتاح الاقتصادي.

١٩٧٦

مارس: سيطرة الجماعات الإسلامية على مؤتمر اتحاد الطلاب.

يوليو: إعادة إصدار مجلة «الدعوة».

نوفمبر: شكري يهاجم «المرتدين»، والقبض على بعض المجاهدين، مع عدم تقديمهم للمحاكمة.

١٩٧٧

يناير: * أحداث شغب في القاهرة ضد الزيادة في أسعار السلع المدعومة.

يوليو: إختطاف الشيخ الذهبي (٣) بواسطة جماعة المسلمين. واغتياله في (٧) يوليو.

يوليو: ـ نوفمبر: القبض على أعضاء جماعة المسلمين ومحاكمتهم.

نوفمبر: * رحلة السادات للقدس (٨).

١٩٧٨

النظام يسلب الجماعات الإسلامية نجاحها في انتخابات الطلاب. وحركة الإسلاميين بأكملها، وبمختلف اتجاهاتها، تنتقد بعنف «السلام المخزي مع اليهود».

١٩٧٩

مارس: * توقيع اتفاقية كامب ديفيد.

مايو: * زيارة السادات للأقاليم، وهجومه على حركة الإسلاميين.

يونيو: * إعادة تشكيل إتحاد الطلاب لإنهاء سيطرة الإسلاميين عليه.

: مصادرة عدد من أعداد «الدعوة».

١٩٨٠ .

إبريل: * زيارة السادات للولايات المتحدة وتعرضه لانتقادات المغتربين من الأقباط.

أحداث عنف بين الأقباط والجماعات الإسلامية في أسيوط.

ولقاء فرج وزهدي، قائدي فرعي جماعة الجهاد.

١٩٨١

يونيو: شغب طائفي ينشب في حي الزاوية الحمراء بالقاهرة.

سبتمبر: حظر الجماعات الإسلامية، ومصادرة صحف الإسلاميين.

والقبض على الإخوان المسلمين الجدد وعلى الشيخ كشك.

وقرار خالد الإسلامبولي قتل السادات.

* اعتقال السادات لـ ١٥٣٦ معارض، وعزله بابا الأقباط، ومنعه صحف المعارضة من الصدور.

أكتوبر: * اغتيال السادات (٦).

تمرد في أسيوط (٨).

المصادر

الكتب والمقالات:

١ ـ عبد الرحمن أبو الخير «مذكرات مع جماعة المسلمين». الكويت، ١٩٨٠.

٢ ـ حسن العشماوي «الإخوان والثورة»، القاهرة، ١٩٧٧.

٣ ـ ARNALDEZ, Roger. Jésus fils de Marie, Prophète de l'Islam, Paris 1980.

٤ ـ يوسف العظم «رائد الفكر الإسلامي المصري، الشهيد سيد قطب» دمشق بيروت ١٩٨٠.

٥ ـ سالم البهنساوي «الحكم وقضية تكفير المسلم»، القاهرة، ١٩٧٧.

٦ ـ BERGER, Morroe, Islam in Egypt Today, Cambridges, Mass. 1970.

٧ ـ طارق البشري «تاريخ الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢»، القاهرة، ١٩٧٧.

٨ ـ طارق البشري «سيبقى الغال ما بقي التغريب»، العربي، العدد ١، الكويت ١٩٨٢.

٩ ـ BOURDIEU, Pierre, «Genèse et structure de champ religieux, Revue francaise de sociologie, XII, 1971.

١٠ ـ DEKMEJIAN, R.Hrair, Egypt Under Nasser, London 1972.

١١ ـ GARDET, L., and AWATI, G., Introduction à la thélogie musluman, Paris 1948.

١٢ ـ زينب الغزالي «أيام من حياتي»، بيروت ـ القاهرة ١٩٧٩ .

١٣ ـ GRIL, Denis, «Une émeute antichrétienne à Qus», Annales islamologiques, XVI, 1980.

١٤ ـ HAYEK, Michel, 'Le Christ de l'Islam, Paris 1959.

١٥ ـ حسن الهضيبي «دعاة لا قضاة»، القاهرة، ١٩٧٧ .

١٦ ـ HUSSEIN Mahmude, Class Conflict in Egypt, 1945 – 1970, New York 1973.

١٧ ـ IBRAHIM, Sa'd al-Din, «Anatomy of Egypts' Militant Islamic.
Groups», in International Journal of Middle East Studies, No. 12,1980.

١٨ ـ عبد الله إمام «عبد الناصر والإخوان المسلمون»، القاهرة، ١٩٨٠ .

١٩ ـ JANSSEN, J.J.G, «The voise of Sheikb Kishk', in Al SNEIKH et al., ed, The Challenge of the Middle East, Amsterdam 1982.

٢٠ ـ صلاح خالدي «سيد قطب، الشهيد الحي»، عمان ١٩٨١ .

٢١ ـ عبد الرحمت خليفة «الإخوان المسلمون في سطور»، عمان ١٩٨٠ .

٢٢ ـ LAOUST, Henri, Contribution à l'étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimiyya, Cairo 1939.

٢٣ ـ LAOUST, Henri, Essai sur les doctrines sociales et

politiques d'Ibn Taimiyya, Cairo 1939.

٢٤ - LAOUST, Henri, Le Traité de Droit public d'Ibn Taimiyya (French tronslation of Ibn Taimiyya's al-Siyasa al-Shariyyaa), Beirut 1948.

٢٥ - LAOUST, Henri, Les Schismes dans l'islam, Paris 1945.

٢٦ - MARTIN, Maurice p., «Egypt: less modes informels du changement», in Etudes, April 1980.

٢٧ - MARTIN, Maurice P., «University Expansion and Student life in Egypt», in CEMAM Reports, No. 4, 1975.

٢٨ - MARTIN, M.P. and MAS'AD, R.M., «Al-Takfir wál-Hijra, a 'Study in Sectarian Protest, in CEMAM Reports, 1977.

٢٩ - أبو الأعلى المودودي «المصطلحات الأربع في القرآن»، الكويت ١٩٧٧.

٣٠ - MITCHELL, R.P., The Society of the Muslim Brothers, Oxford 1959.

٣١ - سيد قطب «معالم في الطريق»، دار الشروق، بيروت - القاهرة، ١٩٨٠، وطبعة اتحاد الطلاب الإسلامي العالمي، دون مكان محدد للطبع.

٣٢ - عبد العظيم رمضان «التنظيم السري للإخوان المسلمين»، القاهرة، ١٩٨٢.

٣٣ ـ جابر رزق «مذابح الإخوان في سجون ناصر»، القاهرة، ١٩٧٧.
٣٤ ـ جابر رزق «مذابح الإخوان في ليمان طرة»، القاهرة، ١٩٧٩.
٣٥ ـ ٣٦ SABANEGH, Edouard, Muhammad, portraits contentporains, Rome 1982.
٣٧ ـ «Student Agitation in Egypt» in CEMAM Report, No. 1, 1972-73.
٣٨ ـ (An Egyptain student), 'L'impatience paralysée: réflexion sur le récent mouvement des étudiants en Egypté, ı: Travaux et Jours, No. 42, 1972.
٣٩ ـ WISSA-WASSEF, Cérès: 'Le pouvoir et les étudiants en Egypte, in Maghreb – Machrek, 57.
٤٠ ـ LOUST, Henri, Politique de Ghazali, Paris, 1970.
٤١ ـ ABENSOUR Miguel, «L'utopie socialiste»: une nouvelle alliance de la.
politique et de la religion, le temps de la reflexion, Paris 1981.
٤٢ ـ ARISTOTLE, The Politics, T.A., trans, Harmondswerth 1962.
٤٣ ـ BLOCH, Ernst, Thomas Münzer als Theologe der Revolution, Munich 1921.
٤٤ ـ CERTEAU, Michel de, L'invention du quotidien. 1. Arts de faire, Paris, 1980.
٤٥ ـ HOURANI, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age, Oxford 1970.

MARX, K., and ENGELS, F., Sur la religion, Paris, 1972. ٤٦ -
MORABIA, Alfred, «La Notion de Jihad dans l'islam medieval», unpublished thesis, 1975. ٤٧ -
'UWAYS, Sayyid, «Sur quelques modes égyptiens de résistance a l'oppression et aux épreuves», in Modes populaires d'action politique, mimeographed, No. 2, Ceri, Paris 1983. ٤٨ -

الدوريات

١ - مصر:

- يومية: الأهرام، والأخبار، والجمهورية.
- أسبوعية: روز اليوسف، وأكتوبر، ومايو، والشعب، والمصور، وصباح الخير.
- شهرية: الدعوة، والاعتصام، والمختار الإسلامي.

٢ - لبنان:

- يومية: السفير، والنهار، والأنوار، و L'Orient – Le Jour.
- أسبوعية: النداء.
- شهرية: الشهاب.

٣ - الكويت: السياسة (يومية).

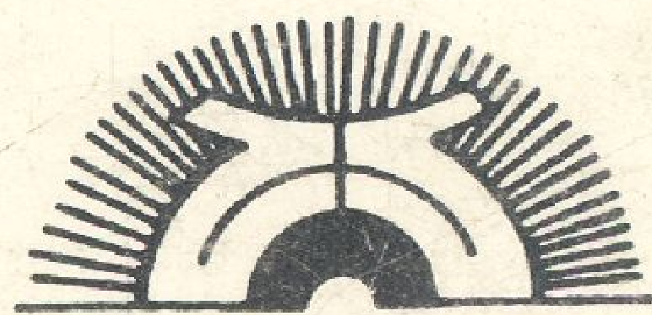
٤ - السعودية: المدينة (يومية).

٥ - بريطانيا: المسلمون (شهرية).

٦ - فرنسا: Le Monde.

Agence France-Presse (dispatches of the Cairo bureav).

فهرس



مؤسسة دار الكتاب الحديث

للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

ص.ب ١٤/٥٩٦٣ - هاتف ٨٣٣٩٤٢

مكتبة مدبولي

القاهرة